RAFFAELE PAPA

L'ORIGINALITÀ DI LUCREZIO FILOSOFO E POETA NEL L. V DEL "DE RERUM NATURA„

CASA EDITRICE LOFFREDO
NAPOLI

Alla cara nipotina
Maddalena Papa
con affetto
lo zio Raffaele

« ... Il lavoro si legge con interesse e lascia sperare ulteriori risultati, in considerazione dell'ingegno e della cultura umanistica dell'autore ».

(*Accademia Nazionale dei Lincei*: *Relazioni ufficiali per il* 1955)

PREMESSA

Ettore Bignone nel suo articolo su Lucrezio per l'Enciclopedia Treccani così si è espresso: « A Epicuro (Lucrezio) si professa ed è certo fedelissimo; le innovazioni di dottrina che gli si attribuiscono sono illusorie; quanto meglio conosciamo la dottrina del maestro, tanto più scorgiamo l'aderenza dell'opera di questo suo ispirato discepolo-poeta, che all'antico eleva un inno in quasi tutti i proemi dei suoi libri (I-III-IV-V-VI) e lo esalta sopra l'umanità, pari a un Dio ».

Siffatto giudizio è per noi un grave errore di valutazione, poichè numerosi passi del « De rerum natura » testimoniano il contrario: essi danno un buon contributo, e di non lieve momento, all'attendibilità di quanto nel corso delle nostre discussioni verremo sostenendo sulla originalità della concezione filosofica di Lucrezio del progresso tecnico compiuto dall'uomo nella sua vita dallo stato di natura allo stato di civilizzazione contenuto nei vv. 922-1455 del lib. V del suo poema.

Tanto per limitarci al V lib., oggetto in parte delle nostre indagini, opporremo al Bignone quanto segue:

I) Nei vv. 195-234 Lucrezio, pur senza contraddire nessuna dottrina epicurea, confuta la concezione stoica degli Dei creatori del mondo hominum causa; egli si

esprime con ira e sdegno, ricorrendo ad argomenti della sua personale esperienza; il tono ed il colore, le sfumature della passione, con cui incalza nelle sue argomentazioni, non sono nè possono essere epicuree. C'è pessimismo nell'autore di questi vv., quello stesso pessimismo, che noi riconosciamo dominante, se non in tutto il poema, come fa il Martha [1], almeno in moltissimi passi e che non si può conciliare con l'ἀταραξία del filosofo del κῆπος.

N. B. Questo pessimismo noi non sappiamo non ravvisare soprattutto nei vv. 226-227, che significano che sarebbe molto meglio non nascere, mentre Epicuro (D.L. X, 126) chiama stolto chi dice che meglio è non esser nati, meno peggio morir giovani.

II) Nei vv. 318-323 (Cfr. II, 991 «caelesti sumus omnes semine oriundi») non sappiamo non riconoscere un'infedeltà del poeta alla ben nota dottrina di Epicuro.

III) I vv. 517-521:

> « Est etiam quoque uti possit caelum omne manere
> in statione, tamen cum lucida signa ferantur;
> sive quod inclusi rapidi sunt aetheris aestus,
> quaerentesque viam circumversantur et ignes
> passim per caeli volvunt Summania templa »;

contengono il motivo delle stelle pascolanti, che gli stoici adducevano per capire il loro moto: siffatto

---

[1] Cfr. Martha: « Le Poème de Lucrèce » Paris 1909.

[1] Cfr. A. Girolamo: « Male fisico ed ottimismo nel De rerum natura » Gif. VI, 1953.

[1] Cfr. anche A. M. Guillemin: « Le pessimisme de Lucrèce ». Cahiers de Neuilly, 1945.

motivo non è nella lettera di Epicuro a Pitocle 92 (ediz. Usener).

IV) Nei versi 564-573 Lucrezio, come pure Cicerone (Fin. I, 20 e Acad. II, 82), non fa la distinzione, che invece fa Epicuro nella lettera a Pitocle (91). Il testo di questo passo dice:

« Τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται· κατὰ δὲ τὸ καθ' αὑτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῷ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον τυγχάνει. Οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται ».

Invece i vv. di Lucrezio così suonano:

« Nec nimio solis maior rota nec minor ardor
esse potest, nostris quam sensibus esse videtur.
Nam quibus e spatiis cumque ignes lumina possunt
adicere et calidum membris adflare vaporem,
nil illa his intervallis de corpore libant
flammarum, nihil ad speciem est contractior ignis.
Proinde, calor quoniam solis lumenque profusum
perveniunt nostros ad sensus et loca mulcent,
forma quoque hinc solis debet filumque videri,
nil adeo ut possis plus aut minus addere, vere ».

Cicerone (Fin. I, 20) dice: « Sol Democrito magnus videtur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto, huic (Epic.) pedalis fortasse: tantum enim esse censet, quantus videtur, vel paullo aut minorem aut maiorem », e (Acad. II, 82) aggiunge:

« Quid potest esse sole maius? Quem mathematici amplius duodeviginti partibus confirmant maiorem esse quam terram. Quantulus nobis videtur! mihi quidem quasi pedalis. Epicurus autem posse putat etiam minorem esse quam videatur, sed non multo; ne maiorem quidem multo putat esse vel tantum esse quantus videatur, ut oculi aut non multum mentiantur aut nihil ».

Hanno torto pertanto il Giussani ed il Lohmann a voler sottintendere in Lucrezio una distinzione che non c'è. Del resto, mentre Lucrezio nei vv. 574-583 parla della grandezza reale della luna, Epicuro nella suddetta lettera a Pitocle non ne fa menzione.

V) Ancora: Lucrezio parla della grandezza della luna con argomenti del tutto diversi da quelli, con cui ha parlato della grandezza del sole. Ciò può dimostrare benissimo, secondo noi, un'ulteriore speculazione filosofica, da parte del filosofo latino, della dottrina di Epicuro.

VI) Al verso 619 il filosofo, dopo aver dichiarato che le cause dei movimenti tropici, di cui ha parlato nei vv. precedenti, gli sono ancora oscure, accenna ad una preferenza per la spiegazione data da Democrito (Cfr. vv. 620-626). Ebbene proprio la spiegazione, che dà Democrito, manca tra quelle che Epicuro adduce nella sua lettera a Pitocle. Forse è proprio questo uno dei motivi per cui l'Usener non ritiene autentica la lettera di Epicuro in questione, credendo che essa sia piuttosto una specie di epitome fatta da qualche epicureo su qualche opera più ampia, come per esempio il Περὶ φύσεως o la Μεγάλη ἐπιτομή, in cui il maestro abbia trattato con maggiore estensione della sua fisica. Il Giussani invece, nonostante tutto, non la ritiene spuria. Ma noi in merito al v. 619, in parola, ci domandiamo: « Può trattarsi di una distrazione commessa da Lucrezio, come crede il Giussani, o non piuttosto di un'ulteriore speculazione, da parte sua, della dottrina di Epicuro? E proprio dunque impossibile che un discepolo di Epicuro, ma dell'ingegno eccezionale di Lucrezio, non possa proprio essere stato a sua volta, almeno nella sua matu-

rità, anche lui un po' maestro, che nel contempo possa scrivere il suo poema colla stessa fede apostolica, e con lo stesso lirico entusiasmo per Epicuro, con cui egli ha fatto? Sarà stato dunque sempre uno scolaretto che a mala pena sappia pronunziare ed imparare l'alfabeto dell'etica e della fisica epicurea? E perchè mai allora, per esempio, se è proprio vero che i discepoli di Epicuro restarono sempre discepoli e non divennero maestri, almeno un pochino, come sostiene la tesi tradizionale, riassunta in sostanza dal giudizio del Bignone, di cui sopra, come mai allora per esempio Diogene di Enoanda, che si credeva salvato dalla fede epicurea e desiderava, come Lucrezio, salvare con essa i suoi concittadini (1), pur ripetendo il pensiero di Epicuro in genere, talvolta l'ha modificato con delle aggiunte personali che ne svisano il carattere, come per esempio accade in Rh. Mus. 1892, p. 438? È vero che Lucrezio in genere espone il pensiero del maestro; ma non bisogna, secondo noi, dedurre che anche nei passi, in cui non possiamo apportare testimonianze e relative fonti epicuree per accettarne la somiglianza o l'assoluta identità, Lucrezio non fa altro che continuare ad esporre la dottrina del maestro, senza dar prova di nessuna sua personale speculazione (2).

VII) Nei vv. 641-643 Lucrezio parla di « Magnos in magnis orbibus annos », allontanandosi da Epicuro (Cfr.

---

(1) J. L. Stocks dimostra che Diogene talvolta diverge dallo epicureismo originario in « New Chapters in the History of Greek Literature », raccolti da J. U. Powel e E. A. Barber.

(2) Cfr. J. Bayet: « Ètudes lucrétiennes: l'orignalité de Lucrèce dans l'épicurisme ». Paris, Arthand, 1948.

Epist. a Pitocle, 113) e seguendo completamente gli astronomi. Siamo d'accordo col Giussani che « però Lucrezio accetta qui il concetto astronomico dei « magni anni », ma, se si pensa che il filosofo, specie al v. 726, parla con rispetto degli astronomi, la cui dottrina espone nei vv. 703-713, e, ai vv. 725 sgg., rimprovera i Caldei di non voler concedere la possibilità della spiegazione astronomica, e che invece Epicuro nella lettera a Pitocle (118) bistratta proprio gli astronomi, chiamandoli pazzi:

« Μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐξηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας ἄστρων ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηδαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσι»

e più giù aggiunge:

«Ἐζηλωπότοι τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν καὶ ἀποδίδοντες εἰς τὸ κενὸν αἰτίας ἄστρων »,

l'infedeltà di Lucrezio nei vv. 641-643 è pur sempre significativa.

VIII) Nei vv. 678-702 Lucrezio spiega, perchè sono più lunghi i giorni d'estate, le notti d'inverno e la sua prima spiegazione (vv. 680-693) è propria quella degli astronomi; quindi è impossibile che egli l'abbia desunta da Epicuro, proprio del quale (Cfr. Epicuro Epist. a Pitocle, 98) sono invece soltanto le ultime due spiegazioni che egli dà. I commentatori, specie il Giussani e il Munro, seguiti poi dall'Ernout e dal Robin, volendo mostrare spesso la loro profonda conoscenza dei classici latini e greci, non hanno mancato di dire, come fa il Giussani (p. 82), che « probabilmente Lucrezio, studiando molto la traduzione ciceroniana di Arato, per ragioni di lingua, n'ha portato via anche questa breve

teoria astronomica». E ... naturalmente Lucrezio, dovremmo noi concludere, è incapace di spiegare un fenomeno di astronomia elementare: non ha affatto il suo grande ingegno: non può non pensare che col cervello di Epicuro e..., perchè no?, di Cicerone!

IX) Nei vv. 703-748 il poeta parla della luna. Ebbene, mentre Epicuro (Epist. a Pitocle 94) dice:

« Κένωσίς τε σελήνης καὶ πάλιν πλήρωσις καὶ κατὰ στροφὴν τοῦ σώματος τούτου δύναιτ' ἂν γένεσθαι καὶ κατὰ σχηματισμοὺς ἀέρος ὁμοίως, ...

egli dimostra di non conoscere il passo del maestro sopra riportato. Come? Non si tratta forse della stessa epist. a Pitocle, da cui pur ha desunto già molti concetti trattando della prima parte di questo libro V del suo poema, che abbiamo sommariamente esaminato?

Lucrezio omette pure le spiegazioni della faccia della luna a noi visibile, spiegazioni che sono tuttavia contenute nella stessa epistola a Pitocle 95, in cui Epicuro così si esprime:

« Καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δὲ ἀφ' ἑτέρων ».

Lucrezio, invece, spiega le fasi della luna con linguaggio poetico, insieme, e scientificamente preciso. Anche qui egli è alla scuola degli astronomi, non a quella di Epicuro, se di scuola e di un Lucrezio eternamente scolaro vogliamo parlare, come nei vv. 688-693.

X) Nei vv. 749-768 non solo troviamo un'esposizione scientifica molto più ordinata di quella che troviamo nella lettera a Pitocle (96), ma anche un'ulteriore prova della propensione di Lucrezio per le spiegazioni degli

astronomi, giacchè in sostanza dice a questi che le loro spiegazioni sono più che attendibili, invitandoli nel contempo ad essere un po' tolleranti anche delle spiegazioni diverse. Dagli astronomi inoltre, non da Epicuro, qualora sia stato sempre uno scolaro, Lucrezio ha imparato anche che l'ombra della terra ha forma di cono (Cfr. v. 762).

Come si vede, il giudizio del Bignone, per cui « quanto meglio conosciamo la dottrina del maestro tanto più scorgiamo l'aderenza di questo suo ispirato discepolo poeta » e per cui « le innovazioni di dottrina che gli si attribuiscono (scilicet a Lucrezio) sono illusorie » è quanto mai erroneo, e noi lo confermeremo con precise testimonianze nel corso delle indagini che ci proponiamo di fare. Aggiungiamo anzi che non si insisterà mai abbastanza nel condannare la faciloneria, con cui gli studiosi di Lucrezio troppo spesso hanno fatto e fanno ritenere come verità scientificamente acquisite quelle che poi, ad una profonda, seria ed onesta ispezione delle fonti disponibili, risultano delle ridicole ed amene suggestioni. Ciò naturalmente con rincrescimento da parte nostra, per la profonda stima, che è sempre doveroso nutrire per chi ci ha preceduti nel tempo e nelle ricerche.

Capitolo I

ORIGINALITA' LUCREZIANA E POSIZIONE FILOLOGICA DI DIODORO SICULO

Tra gli studiosi del De rerum natura, coloro che più si accaniscono, oltre il Munro [1], a considerare Lucrezio come un semplice interprete del pensiero di Epicuro, quasi che egli, verso i quarant'anni, verso la fine della sua vita, pur attraverso gli « intervalla insaniae » di geronimiana memoria (Cfr. S. Gerolam ad Eusebio VII, I, ed. Helm., p. 149) e nonostante il « multis luminibus ingenii, multae tamen artis », che già al suo poema riconosce Cicerone (Cfr. Ad. 2. fr. 9 [11]), non avesse potuto avere, anche in filolosofia, quella stessa maturità di ingegno, di cui altissimo documento resta, pur sempre, il suo poema, sono soprattutto il Giussani [2], il Bignone [3], l'Ernout [4],

---

[1] Cfr. T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex - Cambridge, 1886.

[2] Cfr. T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex - Torino, 1921.

[3] Cfr. « Lucrezio come interprete di Epicuro con nuove conferme all'Aristotele perduto ». Italia e Grecia, Roma. 1939.

[3] Cfr. Storia della letteratura latina, Firenze, 1945.

[3] Cfr. « L'Aristotele perduto e la formazione filosofia di Epicuro ». Firenze, 1936.

[4] Cfr. Lucrece — De rerum natura — Commentaire exégetique et critique par A. Enout et L. Robin, Paris, 1946.

il Robin [4], il Woltyer [5], il Traglia [6], il Reitzenstein [7], il De Lacy [8].

Ma di questi il più categorico ed il meno persuaso della originalità della speculazione lucreziana è, a mio parere, il Giussani.

Lucrezio dunque non potrebbe non pensare *se non col cervello d Epicuro* e, quando non si riesce a pescare tra i frammenti di Epicuro o dei suoi discepoli qualche brano corrispondente a qualcuno del suo poema nè a ricostruire tutta la filosofia di Epicuro, per colmarne le eventuali lacune, che ancora sono numerosissime, si viene allora a supporre ed a ritenere per vero, per verosimile almeno, che egli abbia tradotto o copiato da qualche altro filosofo greco. Si tirano fuori allora Democrito e Leucippo, Diodoro Siculo o Diogene di Enoanda, Cicerone o Plutarco (secondo l'opportunità e la necessità!) e si dice in sostanza: « Ecco: vedete! Lucrezio, come dicevamo noi, riproduce sempre fedelmente, e fedelmente espone, la filosofia di Epicuro e quindi non può non ragionare, pensare e parlare se non con la mente e la lingua di Epicuro! Infatti qua esprime gli stessi concetti di Diodoro, là fa le stesse asserzioni di Diogene; qui concorda con Democrito, lì discorda da Epicuro, purchè però si ammetta che la discordanza sia solo apparente;

---

(4) Cfr. A. Ernout, Lucrèce, Bruxelles, 1947.

(5) Cfr. Lucretii philosophia cum fontibus comparata, Groningae, 1877.

(6) Cfr. De Lucretiano sermone ad philosophiam pertinente, Roma, 1947.

(6) Cfr. Sulla formazione spirituale di Lucrezio, Roma, 1948.

(7) Cfr. Treophrast bei Epikur and Lucrez, Heidelberg, 1924.

(8) Cfr. Lucretius and the history of epicureanism, « Trans. and Proceed. », 1948.

in un altro passo concorda con Plutarco, ecc... ». Si arriva perfino a dire col Bignone quanto il lettore già conosce (cfr. premessa).

Lungi da noi il proposito di disconoscere i preziosi contributi degli storici della filosofia all'intelligenza del siamo convinti che la filologia classica, nel tentativo di ricostruire la dottrina epicurea, ha frainteso l'originalità della speculazione lucreziana.

Spesso gli studiosi in esame hanno tenuto troppo conto dei commenti dei loro predecessori, invece di apportare un contributo personale alla soluzione dei problemi. Ci limiteremo a qualche passo più significativo.

Dal v. 922 fino alla fine del V libro, Lucrezio abbandona il campo della storia naturale, di cui ha trattato nei versi precedenti, per passare alla storia dell'umano incivilimento.

In una prima parte (vv. 922-1238) parla delle origini, descrive la vita umana primitiva allo stato ferino, il passaggio poi a costumi più miti e sociali.

« L'alta mente del filosofo greco e il profondo sentire del poeta romano » (commenta ed interpreta il Giussani a p. 113, linea 4 dell'edizione curata dallo Stampini) « coniurant amice » nel far di questa sezione una delle parti più interessanti del poema. Anche qui Epicuro ha delle vedute in opposizione con quelle più generalmente accettate ai tempi suoi e in singolare accordo coi risultati della scienza moderna. Dà il bando ai sogni poetici e filosofici di un'età dell'oro, d'una umanità primitiva virtuosa e felice; non è vittima di quella illusione ottica del sentimento che faceva credere generalmente a una decadenza continua, ma pone anzi la legge del progresso (non d'un progresso indefinito, naturalmente, ma destinato, anzi forse già vicino, a finire colla catastrofe mon-

diale), progresso fondato sulle stesse leggi, e quasi continuazione, della evoluzione naturale, pur sovvenendo, a un certo punto, il giudizio, come valido aiuto alla selezione pratica. Ma più che il concetto in genere, è notevole e ammirabile in Epicuro l'accordo della sua dottrina delle origini col pensiero moderno in alcuni punti particolari e molto importanti: l'aver riconosciuto la grande importanza della scoperta e dell'uso del fuoco, l'origine del linguaggio; l'origine della convivenza sociale; l'origine della legge morale; l'origine della religione; il principio fondamentale che tutto insegnò l'esperienza, ecc... ». Lo stesso in sostanza dicono nelle loro interpretazioni e nei loro commenti il Munro e l'Ernout e il Robin.

Il Munro, per esempio, a commento del verso 938, dopo avere osservato che anche ai nostri giorni si vedono in dicembre lunghi tratti del Peloponneso, coperti di corbezzoli, carichi dei loro frutti scarlatti, aggiunge che ciò è un indizio che Lucrezio desuma da Epicuro persino i particolari, almeno in parte, anche di questa descrizione. A noi non resta che stupirci di tanta manifesta leggerezza.

Lucrezio certo è un apostolo della filosofia epicurea e da essa per lo più attinge: ma perchè noi gli dovremmo negare una qualsiasi originalità di una sua personale speculazione, anche quando per esempio è o in contraddizione col maestro o diverge o trasfonde nella sua religione epicurea, da lui profondamente vissuta, la sua personalità di cittadino romano?

Tommaso, Buonaventura, Origene ed altri predicano la dottrina del Cristo: per questo forse dovremmo negare una loro ulteriore speculazione personale della dottrina cristiana? E se a costoro non neghiamo una speculazione filosofica, perchè non riconoscerla a Lucrezio, quando

questi, pur restando essenzialmente epicureo, diverge dal maestro?

Ancora: il Giussani, a pag. 113, dice: « Abbiamo citato sopra il cap. VII, lib. I di Diodoro Siculo, che abbiamo visto di fondo in gran parte epicureo; del tutto epicureo è il cap. VIII, che riportiamo, anche perchè toglie ogni dubbio che Lucrezio ha fedelmente riprodotto la dottrina del maestro, ecc... ».

Noi ci domandiamo: chi è il soggetto del φασὶν, che è all'inizio del cap. VIII del lib. I di Diodoro?

Se non vogliamo forzare il contesto greco, è ovvio che il soggetto non è dato certo dagli epicurei, come sembra desumersi dalle parole del Giussani, ma sarà un « alcuni », il « volgo », « gli uomini in genere ».

Se si tiene presente che Diodoro all'inizio del capitolo X dello stesso libro della sua Biblioteca Storica dice:

> « Φασὶ τοίνυν Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων γένεσιν πρώτους ἀνθρώπους γενέσθαι κατὰ τὴν Αἴγυπτον διά τε τὴν εὐκρασίαν τῆς χώρας καὶ διὰ τὴν φύσιν τοῦ Νείλου. Τοῦτον γὰρ πολύγονον ὄντα καὶ τὰς τροφὰς αὐτοφυεῖς παρεχόμενον ... »,

si dovrebbe concludere che, non essendoci tra i capitoli VIII-IX e il cap. X alcuna soluzione di continuità, il soggetto che cerchiamo dovrebbe essere dato dagli Egizi, di cui Diodoro parla, come abbiamo visto, fin dall'inizio del cap. X, e che quindi sono gli Egizi che raccontano quanto Diodoro espone nel cap. VIII.

Soprattutto poi si noti che Diodoro nel proemio del lib. I, che abbraccia i capitoli I-IX e che comprende quindi anche il nostro cap. VIII, in linea preliminare intende introdurre il lettore all'intelligenza di quanto questo avrà a leggere nei capitoli X-LXXXVIII, che riguardano solo gli Egizi e la storia della loro civiltà.

Come dunque il Giussani può dire che « del tutto epicureo è il cap. VIII, che riportiamo, anche perchè toglie ogni dubbio che Lucrezio ha fedelmente riprodotto la dottrina del maestro? ». Che c'entra Epicuro con Diodoro? È possibile, d'altra parte, che Lucrezio, non avendo potuto copiare da Epicuro, si sia deciso ad attingere proprio da Diodoro, che ha scritto gran parte della sua « Biblioteca » solo dopo la morte di Lucrezio?! Diodoro, osserviamo noi, è vissuto dal 90 al 20 a. C. ed ha atteso alla sua Biblioteca Storica, stando alla sua dichiarazione, per 30 anni. Dunque avrà incominciato a scrivere verso il 60, proprio cioè verso gli estremi anni della vita del filosofo latino, che certamente, pur avendo probabilmente sua dimora a Roma [1], non a Pompei [2], non potè conoscere Diodoro e per differenza di scuola filosofica, questi essendo stoico, e per motivi cronologici, Diodoro avendo iniziato la sua Biblioteca nel 60, quando cioè Lucrezio già era affetto dall'insania di geronimiana memoria. Stando così le cose, è più che verosimile, a nostro parere, che Diodoro, anche per conseguenza del tempo in cui è vissuto, abbia avuto come fonte proprio Lucrezio, anche perchè, appena pubblicato e divulgato, il « De Rerum natura » (M. Patin, Études sur la poesie latine - Paris-Hachette) suscitò tra tutti i Romani un grido di ammirazione e di meraviglia per l'elevatissima poesia in esso contenuta.

---

[1] Cfr. A. Traglia: « Sulla formazione spirituale di Lucrezio », Roma, 1948, cfr. c. I.

[1] Cfr. Th. Fabbri: « Romanorum civitas atque imperium quatenus Lucr. carmine significentur » Latinitas III, 1955, pp. 182-186.

[2] Cfr. Guido della Valle: « T. Lucrezio Caro e l'Epicureismo Campano », Napoli, 1935.

L'ammirazione di Virgilio (Georg. II 490-492) ed il tono fondamentale della sua poesia, l'elogio inoltre di Ovidio (Amores I, 15, 23) potrebbero essere in merito abbastanza significativi [1].

Che Diodoro debba l'essenza dei suoi concetti non ad Epicuro, ma solo a Lucrezio, noi, contro il parere del Giussani, possiamo dimostrare con sufficiente certezza. Diodoro indica egli stesso nel proemio del libro I le ragioni di tutta la sua opera: gli uomini sono tutti cittadini di una sola città, che è il mondo, e giova perciò loro impadronirsi di quella comune esperienza umana, che è la storia, per poter vivere ed operare con maggiore saggezza. Sono questi i concetti abituali del cosmopolitismo stoico, che Diodoro ha attinto in special modo da Polibio e da Posidonio, il quale per lui è la fonte principale per i libb. 20-40. La sua opera non ha alcun valore di pensiero, ma ha in compenso un'importanza eccezionale per un altro rispetto: chè Diodoro, non avendo alcun criterio ed alcun motivo per trasformare le sue fonti, le segue quanto mai fedelmente per lunghi periodi, in genere anzi per tutta la loro estensione, soprattutto perchè gli è parso che bastasse raccogliere varie fonti, sovrapponendo autori diversi, per ottenere la storia universale da lui desiderata. Egli pertanto ci conserva molte delle numerose opere storiche, da cui con grande fedeltà desume le idee e talvolta perfino lo stile. Tra l'altro il libro I della sua Biblioteca, l'unico che possa interessare le nostre ricerche, deriva in sostanza da Ecateo di Abdera, non senza aggiunte di Agatarchide (Cfr. capp. 32-41 a proposito del Nilo) e di altri. Ebbene, teniamo presente:

---

(1) Cfr. R. Wöhler: « Einfluss des L. auf Dichter der Aug. Zeit, Greisfswald, 1876.

1) che i capp. VII e VIII di questo libro non hanno in sostanza alcuna soluzione di continuità col cap. X, che inizia la descrizione dell'Egitto (questa si estende per tutti i capp. 10-80);

2) che Ecateo, da cui Diodoro attinge questo suo primo libro, fu uno scolaro di Pirrone, che però si occupò di filosofia, ponendo a fondamento delle sue concezioni morali l'autarchia, invece dell'atarassia pirroniana;

3) che Diodoro (Cfr. cap. XVII, 52) ha fatto un viaggio fino ad Alessandria, per farvi delle ricerche storiche. (Alla sua affermazione di aver molto viaggiato, per attendere alla sua storia, noi comunque ci rifiutiamo di credere: essa è un luogo comune degli storici da Erodoto a Teopompo ed a Polibio);

4) che egli è rimasto a lungo a Roma (egli stesso lo dichiara in I, 4, 3, e noi gli crediamo, perchè imparò, benchè non perfettamente, il latino);

5) che egli stesso si vanta spesso di aver cercato a Roma documenti e fonti (Data la sorprendente somiglianza tra i cap. VII ed VIII del libro I e il passo 922-1455 del libro V di Lucrezio, perchè non credere, almeno nel caso nostro, a questo suo vanto?);

6) che egli si proponeva di dimostrare in tutta la sua opera, come tutta la cultura dei popoli civili ebbe sua culla nell'Egitto, del quale appunto, proprio nel suo I libro, tratteggia la storia politica e le condizioni religiose e morali.

Se si tiene presente quanto sopra, noi non possiamo non dedurre che Diodoro nei capp. VII ed VIII o intende riferire quanto ha sentito dire dagli Egizi (Cfr. il suo viaggio ad Alessandria, di cui in I, 4, 3) o attinge da Posidonio, (delle cui idee in merito alla vita degli uomini allo stato di natura vedi passim in Seneca Epist. 90), o

tradisce d'aver desunto quanto espone in merito proprio da Lucrezio. In nessun caso dunque è ammissibile, neppure come verosimile, che egli desuma da Epicuro o da concetti comuni e propri della scuola epicurea. Che il soggetto del φασὶν, del cap. VIII, di cui ci stiamo occupando, possa essere dato dagli epicurei del Giussani, noi non crediamo, proprio per quelle stesse ragioni che il Dindorff adduce in merito e che sono (riferiamo le sue parole) le seguenti:

« Nam ut ipsum a sacerdotibus, quibuscum congressus sit, (scilicet Diodorus) ea accepisse, quae narravit, statuamus, vetant plura; primo quidem, quod ipse scriptor, quantum invenire potui, nusquam hoc profitetur; contra vero se ab Aegyptiis narrata repetere, sexcenties monet; repetit autem sic ut satis apparet eum ex maiore rerum copia utiliora deliberasse (c. 69 extr.).

Ex ipsis libris sacris repetere sua non potuit, quos nec legere nec interpretari potuisset, quosque tum superstites non fuisse vel ex hoc colligas, quod tamquam de re praeteriti temporis loquitur, ubi de iis agit. Est etiam in tono libro perpetuus respectus philosophiae et mythologiae Graecae, maiorque eius scientia quam superstitionis Aegyptiacae. Fit quoque parum probabile, illa aetate, qua Aegyptum adiit, ullum superfuisse sacerdotem Aegyptium satis doctum et patriae et Graecae religionis. Etsi nolim negare mansisse etiam in mediocri illa sacrorum Aegyptiorum conditione sacerdotum collegia et in iis nonnullos, qui de religionibus et historiis commentarentur:

... Hecataeum Abderitam Diodoro esse inspectum, supra docui; potuit eum in religionibus quoque sequi, quas ille ex sacerdotum fide exposuerat. Ad antiquiores scriptores aliquo loco provocat (c. 66), et alio loco se Herodotum et nonnullos scriptores narrationum portenta tradentes deserere velle ait. (c. 69 f.). Quicquid est, eum scriptores Graecos secutum esse, qui ad Graecos religiones Aegyptiacas deflexerant, manifestum fit ».

Che il soggetto del φασὶν, di cui sopra, possa essere dato dagli stoici, essendo i concetti, con cui Diodoro nel proemio del libro I indica le ragioni della

sua opera di storico, essenzialmente i concetti abituali del cosmopolitismo stoico, neppure è ammissibile, poichè Posidonio, stoico, da cui soprattutto Diodoro desume specialmente i suoi libri 20-40, ha in merito, sulla testimonianza dell'Epist. 90 di Seneca, idee non uguali a quelle che Diodoro espone nel suo cap. VIII. Che invece egli abbia attinto per il suo capitolo VIII proprio da Lucrezio, è più che verosimile, poichè consistendo le ragioni della sua opera di storico, di cui parla nel proemio, nel fatto che, essendo gli uomini tutti cittadini di una stessa città, che è il mondo, giovando loro impadronirsi di quella comune esperienza umana, che è la saggezza, ed essendo egli vissuto a lungo a Roma, ove (cfr. 1, 4, 3) ha imparato il latino, benchè non perfettamente ed ove ha cercato documenti e fonti per la sua Biblioteca (egli stesso se ne vanta!), è evidente, per tutti questi motivi, che egli non ha creduto che ci fosse potuto essere altro di meglio che cominciare la storia « ab initio mundi », come già avevano fatto i logografi, Erodoto e Tucidide, e trovando il lavoro già artisticamente e poeticamente diffuso ed elaborato col V libro del « De Rerum natura » (cfr. Georg II, 490-492 ed Ovidio, Amores 1, 15, 23), non avrebbe facilmente potuto far altro di meglio che usarlo come sua fonte per i suoi capp. VII ed VIII del lib. I. È tanto più attendibile, verosimile almeno, quanto noi stiamo qui mettendo in evidenza, quanto più si tenga conto che egli è vissuto a Roma dal 65 a. C. fino al 20, sebbene con lunghe, ma temporanee, assenze (per esempio il tempo impiegato per compiere il suo viaggio fino ad Alessandria, cfr. XVII, 52), e proprio nel periodo, in cui si andava diffondendo il poema di Lucrezio, (cfr. M. Cicerone, ad Quintum fratrem, II, 9 [11], 6), diffusione, di cui prova, sebbene indiretta, è data da Virgilio

e da Ovidio nei passi, che sopra abbiamo citati. Del resto che cosa altro è il cap. VIII di Diodoro se non un riassunto fedele, ma sommario, dei vv. 922-1455 del lib. V di Lucrezio? Esso è un riassunto dello stesso valore e della stessa entità di quelli che Diodoro fa delle numerose opere storiche, da cui con grande fedeltà desume le idee e talvolta perfino lo stile: opere storiche che la filologia, compiendo così uno dei lavori più monumentali, ha già riconosciute con matematica certezza. Un Diodoro, da cui abbiamo le più convincenti prove che sia possibile avere per essere sicuri che egli usa le sue fonti, desumendo da esse colla massima fedeltà le idee che espone nella sua Biblioteca, è mai possibile che in merito al cap. VIII del suo libro I abbia avuto come fonte proprio Epicuro, se per esempio, mentre questi concepisce l'origine del linguaggio φύσει, egli invece usa l'espressione συνταξάντων e τιθέντας ? A noi dunque sembra che quanto sostiene la tesi tradizionale in merito e che quanto ha detto il Giussani nella pagina, che sopra abbiamo riportata, non sia affatto ammissibile da nessun punto di vista. Del resto che sia il Giussani che il Munro e l'Ernout e il Robin, come tutti coloro che li hanno preceduti incorrano veramente in un grave errore nel ritenere di Epicuro la concezione lucreziana del progresso, usando nientemeno come una delle maggiori testimonianze a sostegno della loro tesi proprio il cap. VIII di Diodoro, di cui abbiamo discorso, è dimostrato, in linea preliminare almeno, anche dal fatto che l'Usener non ha voluto includere il suddetto passo di Diodoro nei suoi « Epicurea ». Solo il Woltjer, è vero, commette lo stesso errore tradizionale del Giussani e dei suoi seguaci; ma, quanto sia ormai antiquato il citato lib. del dotto tedesco, a tutti è noto.

Capitolo II

SCARSISSIMO VALORE CRITICO E FILOLOGICO DEL COMMENTO DI CARLO GIUSSANI

Lo stesso Giussani a pag. 74 dei suoi Studi Lucreziani precisa: « Si è molto discusso recentemente intorno ai rapporti di Lucrezio coi suoi fonti; e parecchi, coll'agile fantasia, hanno visto in Lucrezio una meditata opera di riordinamento logico. (V'è stato perfino chi ha scoperto in Lucrezio un pensatore più rigoroso e una molto miglior stoffa di filosofo che non fosse Epicuro!). Ma non credo! I casi dove è evidente e sicuro lo studio di Lucrezio d'esser pedissequo del maestro sono molti; esempi sicuri dov'egli abbia sostituito un criterio suo a quello di Epicuro (salvo, s'intende, in cose non tecniche o accessorie ai sistemi) non ce n'è. E però, come non credo che egli abbia escogitato argomentazioni essenzialmente nuove e sue; come non credo che egli polemizzi suo Marte contro Empedocle e ammettiamo anche Anassagora, così ammetto bensì che Lucrezio nella disposizione ed ordinamento della materia procedesse anche coi suoi criteri artistici (per es. finire un libro con un argomento di speciale grandiosità) o ad ogni modo estrinseci; che procedesse con una certa libertà, dove in una

serie di argomenti poco importava l'ordine di successione; ma non credo che sostituisse, per meditata opera del suo pensiero, una sconnessione logica interiore, interessante la compagine del sistema, a quella che si trova davanti. È quanto dire che, per me, Lucrezio ha trovato nel suo fonte epicureo trattata completamente ed in connessione la dottrina dell'atomia, compresovi il punto culminante e più intimo, quello delle « partes minimae », e forzanti la successiva confutazione di altri sistemi, parimenti materialisti, ma che erravano nell'attribuire alla materia prima caratteri non inerenti al puro concetto di materia, e nel crederla divisibile all'infinito ».

Chi non vede quanto siano inaccettabili i criteri metodologici, che in questa pagina vengono esposti? Siccome dunque « i casi dove è evidente e sicuro lo studio di Lucrezio d'esser pedissequo del maestro sono molti » e siccome esempi sicuri dov'egli abbia sostituito un criterio suo a quello di Epicuro non ce n'è », (figuratevi che per lui Lucrezio deve ad Epicuro perfino quasi tutti i passi, di cui nella premessa a questo nostro studio abbiamo fatto menzione, per dimostrare falso ed erroneo il giudizio su Lucrezio, che il Bignone ha espresso nel suo articolo per la Enciclopedia Treccani!), il Giussani « *non crede* » che Lucrezio abbia escogitato argomentazioni essenzialmente nuove e sue, come non crede che « egli polemizzi Marte suo contro Empedocle » ed Anassagora, pure ammettendo che abbia letto Empedocle, ed «ammettiamo anche Anassagora»! Se il commentatore in parola fosse ancora in vita, faremmo osservare che altro è dire semplicemente « non credo », altro è dire « non credo, perchè posso addurre la seguente o le seguenti prove ». Orbene la prova, che egli adduce, che cioè « i casi dove è evidente e sicuro lo studio di Lucrezio

d'esser pedissequo del maestro sono molti », secondo noi non può essere sufficiente per non fargli « credere » che polemizzi Marte suo e contro Empedocle e, ammettiamo anche, Anassagora. E poi che senso critico può avere il dire soltanto « ammetto », « non ammetto »; « credo », « non credo »; « mi sembra », « non mi sembra »? Non ci si può certo affidare, nelle nostre convinzioni, a delle semplici impressioni: l'errare sarebbe più che facile! Le nostre convinzioni (è superfluo sì, ma non inopportuno dirlo!) debbono essere date da prove sicure ed autentiche, come nella realtà prosaica della vita, così soprattutto nel campo degli studi di carattere scientifico: facile sarebbe altrimenti la suggestione.

Ancora: a pag. 115 così si esprime:

« ... pur con tutti i pericoli e le asprezze ond'erano circondati, (si parla degli uomini primitivi) la loro vita non ci è descritta come una vita infelice. Il poeta anzi, che, come sappiamo, aveva nell'animo una nota di pessimismo non consentita, o maggiore di quella che fosse consentita, dal sistema, e che era rattristato dalle condizioni politiche e morali dei suoi tempi, si compiace di aggiungere, probabilmente di suo, le riflessioni contenute in 986-1008, dove trapela la voglia di chiamare quasi più felici e migliori quei nostri primi padri. Del resto questa descrizione 922-985, mentre è tutta obiettiva, è piena di un certo senso austero, che la rende poetica ».

Qui, sebbene nelle sue pp., che noi precedentemente abbiamo riportato, egli sia stato tanto categorico e preciso, come abbiamo visto, nel rivendicare ad Epicuro tutta la concezione lucreziana del progresso, qui, non potendo negare la luce del sole e, nel caso nostro, l'originalità lucreziana dei vv. 986 e segg., il Giussani è costretto ad ammettere, a denti stretti però, (tale è, almeno per noi, la sfumatura di quel « probabilmente

di suo »), una certa indipendenza del poeta, in nome però « di un certo senso poetico che la rende austera ».

Ma a noi sia lecito analizzare esaurientemente tutto il passo 922-1018.

A nessuno sfugge, a nostro parere, che questo passo è caratterizzato dall'antitesi tra lo stato di natura e lo stato di civilizzazione: la stessa antitesi troviamo nei vv. 1408-1435. Siffatta ritorna con insistenza tra 925-28 e 960-65, tra 935-57 e 917 e sg., tra 929 e sg. e 1015 e sg.; tra 953-57 e 1011; tra 962-65 e 1012; tra 988-99 e 999-1006, tra 1007 e sg. e 1008, tra 1009 e sg. e 1010. Spesso essa è implicita e risulta dai caratteri specifici delle singole età della natura, che sono i seguenti: I) superiori attitudini (925-28); II) una maggiore resistenza alle intemperie, alla varietà di clima, delle stagioni, alle malattie (929 e sg.); III) bisogni ed esigenze minime facili ad essere soddisfatte (937 sgg., 960, 963-65); nessun vano timore (929 sg.); IV) maggiore abbondanza dei prodotti spontanei della terra (937-44); V) la vita di natura non delimitata da costumi e da leggi ed il libero giuoco degli istinti (958-65); IV) caratteri naturali delle miserie e dei pericoli, che comporta una vita del genere (lotta con altre specie di animali in 969, 982-37, 990-98: inesperienza di alcune sostanze velenose nei versi 1009 e seguenti).

Tutto sommato, secondo Lucrezio, lo stato di natura è meno infelice dello stato di civilizzazione, minore essendone la miseria, e noi in conclusione, pur ritenendo che Lucrezio non deve affatto ad Epicuro i versi sopra analizzati, crediamo, ad ogni modo, che non si debba esagerare, per una esatta intelligenza di essi, il pessimismo che il filosofo latino vi mostra, pessimismo che invece in molti altri numerosi passi del « De Rerum

natura » è molto più profondamente sentito ed accentuato. In genere l'epicurea commedia della natura diventa in Lucrezio quasi una tragedia: egli che canta il meno pessimista fra tutti gli antichi sistemi filosofici, ben di rado sorride; quasi sempre austero, spesso iroso, ci ricorda talora il pessimismo leopardiano ([1]). Per noi solo teoricamente non è pessimista! La tristezza del suo canto, di cui abbiamo una prova proprio nei vv., che dianzi abbiamo analizzati, viene dal suo carattere, dalle sue sventure, dai gravi pensieri per la patria, chè il poeta romano, pur tenendosi fuori dalle lotte politiche, non poteva, come il sereno filosofo ateniese, sollevarsi, sulle ali della propria sapienza, anche al di sopra dei mali e dei pericoli, che si addensavano minacciosi sulla Repubblica Romana. Questa è la più profonda caratteristica della sua poesia e nel contempo della sua filosofia ([2]). Ma nei vv. 986-1008 in questione questo suo pessimismo è più calmo e meno accentuato, tanto più poi quanto ben si valutino per esempio il tono ed il colore, tanto più patetici dell'ode III del lib. I di Orazio, dell'elegia X del lib. I di Tibullo, nonchè dell'elegia XI del lib. III di Properzio. Lucrezio si limita a fare solo una triste e dolorosa costatazione: egli osserva che:

« Nec nimio tum plus quam nunc mortalia saecla »
(v. 986)

([1]) Cfr. L. Perelli: « Il piano originario del poema lucreziano alla luce del suo svolgimento ideale » R. F. C. 1947, pp. 18-43.

([1]) Cfr A. Girolamo: « Male fisico ed ottimismo nel De rerum natura ». Gif. VI, 1953.

([2]) Cfr. L. Ferrero: « Poetica nuova in Lucrezio », Firenze, 1949.

e che

> « At non multa virum sub signis milia ducta
> una dies dabat exitio, nec turbida ponti
> aequora lidebant navis ad saxa virosque,
> sed temere in cassum frustra mare saepe coortum
> saevibat, leviterque minas ponebat inanis,
> nec poterat quemquam placidi pellacia ponti
> subdola pellicere in fraudem ridentibus undis »
>
> (vv. 997-1003)

È evidente pertanto che l'osservazione del Giussani « il poeta anzi, che, come sappiamo, aveva nell'animo una nota di pessimismo non consentita, o maggiore di quella che fosse consentita, dal sistema, e che era rattristato dalle condizioni politiche e morali dei suoi tempi, si compiace di aggiungere, probabilmente di suo, le riflessioni contenute in 986-1008 » è quanto mai erronea: solo il suo pessimismo, non indole o tendenza di scuola [1], poteva ispirare Lucrezio! Solo dunque la sua personalità poteva essere espressione genuina del pessimismo, di cui discorriamo: personalità che, se da una parte non può non essere se non espressione non ultima della sua natura e delle sue tendenze caratteristiche e differenziali proprie del genio italico, dall'altra non può non assumere l'altezza di significato di un'eccezione meravigliosa nella praticità dell'indole italica in genere, romana in specie. Lucrezio, data la sua indole riflessa e quindi speculativa, non pratica, è un autentico filosofo che per noi occupa un suo posto non insignificante nella storia della filosofia,

---

[1] Il Giussani dice: « ... non consentita, o maggiore di quella che fosse consentita, dal sistema »: perchè mai? Dove è andata a finire dunque la serenità olimpica, meta fondamentale dell'etica epicurea?

quasi, sotto un certo punto di vista, della stessa importanza di quella che occupa Epicuro. Come questi in sostanza non ha fatto altro che dare una nuova vita, adattandolo ai suoi tempi ed ai bisogni spirituali della sua generazione, all'atomismo democriteo, elaborandolo a suo modo e distaccandosene talvolta ([2]), così Lucrezio non ha fatto altro in sostanza che dare una nuova vita alla etica ed alla fisica epicurea, di democritea memoria, adattandole ai bisogni della sua generazione italica e romana. Sia Epicuro che Lucrezio per noi scrivono per una stessa ai bisogni della sua generazione italica e romana. Sia Epicuro che Lucrezio per noi scrivono per una stessa ed identica necessità dello spirito: quelle condizioni politiche e sociali, spirituali soprattutto, che dopo il 323 a. C. (morte di Alessandro), avevano segnato l'avvento dell'Epicureismo e nel contempo dello Stoicismo e dello Scetticismo nel bacino orientale del Mediterraneo, queste stesse condizioni segnarono l'avvento delle suddette scuole filosofiche in Italia ed a Roma soprattutto, dopo le guerre italiche e le lotte intestine causate dai partiti politici. Lo sciovinismo catoniano nel I sec. a. C. non sorse nè poteva sorgere contro gli ultimi portati della speculazione greca, specie dopo le orribili carneficine subìte dai Cimbri e dai Teutoni (102-100 a. C.), dopo le stragi compiute da Mario e Silla, dopo il primo triumvirato (60 a. C.): lo spirito, la coscienza del popolo romano e delle popolazioni italiche era stanca, invecchiata di secoli! Il «Graecia capta ferum victorem cepit...» di oraziana memoria non ha senso, non ha significato alcuno per quanto riguarda l'avvento della

([2]) A proposito per esempio della rigorosa meccanica fatalità della cosmogonia caratteristica in Democrito.

filosofia greca a Roma e in Italia nel I sec. a. C.: esso, tutto al più, può aver valore, e fino a un certo punto, per l'arte e a letteratura latina. Il Cocchia [1] non ha tutti i torti, se colla sua opera ha voluto rivendiare contro l'Heine [2], il Grillparzer [3], la genialità artistica e letteraria della coscienza romana! Epicuro e Lucrezio dunque sono, per noi, sotto un certo punto di vista, della stessa entità speculativa: se il filosofo greco ha fatto tesoro e saccheggiato il pensiero di Democrito e di Leucippo, il filosofo latino ha adattato la sua indole riflessa (riflessa, perchè classica è anche la sua poesia!) alla elaborazione epicurea dell'atomismo: in lui molto è di Epicuro, così come in Epicuro molto è di Democrito. E come l'adozione del sistema di Democrito è il fondamento per la ripetuta accusa che Epicuro non fu un pensatore originale — quasi che l'originalità consista nel ripudiare le verità acquisite — così Lucrezio è stato presentato dagli storici della filosofia classica, oltre che dai filologi, come il fedele, anzi il fedelissimo espositore della filosofia del maestro, la sua personalità essendo stata gravemente fraintesa, quasi non sappia nè parlare nè pensare se non con la lingua e colla testa di Epicuro. Certo noi non intendiamo affatto stabilire la seguente proporzione:

Epicuro : Democrito = Lucrezio : Epicuro.

Commetteremmo un grave errore di valutazione, nè apprezzeremmo sufficientemente i contributi apportati

---

(1) Enrico Cocchia: « Storia della Letteratura Latina anteriore all'influenza ellenica », Napoli, Rondinella.

(2) Cfr. « Gesamte Werke » 1877, l. I, p. 144.

(3) Cfr. Eskusche: « Lateine Sprache », p. 537.

da studiosi come l'Usener, il Munro, il Bignone e il Traglia! Intendiamo dire solo che Lucrezio, pur considerandosi sempre un fedele seguace del suo maestro, di Epicuro cioè, che per lui non può non essere che un vero Dio (cfr. proemio lib. I, III, IV, V, VI), spesso se n'è allontanato ed ha condotto, sotto un certo punto di vista essenzialmente italico e romano, e con coerenza, l'indagione dell'ulteriore speculazione epicurea per conto proprio: il paragone col Platone dei giovanissimi anni potrebbe, in certo qual modo e fino ad un certo punto, essere significativo.

Capitolo III

LUCREZIO E DIODORO SICULO: RAPPORTI FILOLOGICI

Premesso quanto nel capitolo precedente abbiamo voluto precisare, non crediamo di errare, se ci professiamo convinti che Diodoro non può avere derivato da Epicuro il passo (I, 8), di cui nel capitolo I del presente lavoro (cfr. pp. 18-25), già abbiamo discorso; ma ha attinto da Lucrezio, caratteristicamente lucreziana essendo la concezione del progresso compiuto dall'uomo nella sua vita dallo stato di natura allo stato di civilizzazione.

Il testo di Diodoro I, 8 è:

« Τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων, μηδενὸς τῶν πρὸς βίον χρησίμων εὑρεμένου, ἐπιπόνως διάγειν, γύμνους μεν ἐσθῆτος ὄντας οἰκήσεως δὲ καὶ πυρὸς ἀήθεις, τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεννοήτους ».

Lucrezio nei vv. 922 e sgg. dice, ampliando di molto, le stesse cose. Se al τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων corrisponde il collettivo « at genus humanum » del v. 922, il genitivo assoluto μηδενός τῶν πρὸς βίον χρησίμων εὑρεμένου ha un corrispondente sottinteso nei versi lucreziani.

Così pure l'ἐπιπόνως; l'espressioni γύμνους μὲν ἐσθῆτος ὄντας e l' οἰκήσεως δὲ καὶ πυρὸς ἀήθεις sono rese da Lucrezio con identiche parole nei versi 950-52:

« necdum res igni scibant tractare neque uti
pellibus et spoliis corpus vestire ferarum,
sed nemora atque cavos montis silvasque colebant »

E si può quindi ragionevolmente parlare di un corrispondente: corrispondente che non sappiamo non ravvisare, anche, rispetto all'οἰκήσεως, nel verso 952 (« sed nemora atque cavos montis silvasque colebant »). Il τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεννοήτους è dato da Lucrezio prolissamente dai vv. 930-41:

« Nec robustus erat curvi moderator aratri
quisquam, nec scibat ferro molirier arva
nec nova defodere in terram virgulta neque altis
arboribus veteres decidere falcibu'ramos.
Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat
sponte sua, satis id placabat pectora donum.
Glandiferas inter curabant corpora quercus
plerumque: et quae nunc hiberno tempore cernis
arbita puniceo fieri matura colore,
plurima tum tellus etiam maiora ferebat.
Multaque praeterea novitas tum florida mundi
pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla ».

E qui, se ulteriori argomenti si rendono necessari per dimostrare la bontà del nostro assunto, crediamo opportuno richiamare l'attenzione del lettore sui vivaci colori della plasticità delle immagini dei vv. 962-87: colori resi più evidenti dalla ripetizione di particelle negative alternantisi a volte coll'avversative (nec, v. 953; neque, v. 953; sed, v. 955; nec, v. 958; nec, v. 972; sed, v. 974; nec, v. 980; sed, v. 982, ecc...) o dalla ripetizione della particella disgiuntiva (vel, v. 963, 964, 965: una volta all'inizio del verso, una seconda volta alla fine dello stesso verso).

A noi sembra che i vv. 962-87 non facciano altro

che rendere in sostanza l'amore lucreziano per la vita domestica serena e tranquilla (λάθε βιώσας!), tanto più vivo e profondo, quanto più il poeta insiste con le sue molteplici sfumature d'immagini e di colori, che certo possono essere colte solo dalla lettura diretta del testo. Non sarà inoltre inopportuno rilevare che poco più di tre linee di una comune edizione Teubner della prosa di Diodoro sono rese da Lucrezio con ben 35 esametri (vv. 950-985).

Certo esorbita dalle nostre ricerche fare un'analisi della poesia lucreziana; ma chi non riconosce che non sia stato inopportuno l'averlo fatto (almeno nei limiti di cui sopra!), perchè un ulteriore contributo ci sia da parte nostra?

Passando ora ai vv. 1019-1023, non sappiamo non osservare che sia per Diodoro che per Lucrezio l'associazione umana, da cui sorgerà la società, non è causata solo da stabili connubi (famiglia) e dalla consanguineità, ma anche dalla fusione di più famiglie vicine tra loro per ragioni d'interessi reciproci. Diodoro (II. I. 9-13 Dind.) dice:

> « Καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐκ τοῦ ἐπιγιγνώσκειν κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους ».

Per Lucrezio inoltre il primo fattore della nuova associazione, che lega tra loro gli uomini, è l'istinto sessuale e la consanguineità; per lui questa specie di alleanza, dettata dall'istinto sessuale, che gli uomini fanno tra loro, è espressa con forze molto rudimentali di linguaggio, con dei gesti ed ha per scopo la protezione delle donne e dei fanciulli. Sempre secondo il filosofo, se ciò è possibile, l'è solo perchè gli uomini,

dirozzati alquanto i loro sentimenti dalla coscienza della fratellanza naturale prodotta dal sentimento della famiglia, sono ormai meno selvaggi. Il fattore fondamentale pertanto della costituzione dell'associazione umana è, oltre che un calcolo d'interessi di reciproca utilità e difesa, il sentimento della famiglia.

Come mai egli discorda da Epicuro? E poi è proprio vero che Epicuro (lo pretendono l'Ernout et Robin) nella K. δ. XXVI e nelle K. δ. XXXIII e XXXVI (cfr. Usener, Epicurea) intende parlare della primitiva società dell'uomo allo stato di natura o non piuttosto della costituzione sociale delle varie associazioni umane proprie del III sec. a. C., a lui contemporanee? Quali testimonianze hanno in merito l'Ernout et Robin per interpretare il pensiero di Epicuro, come loro pretendono? E che c'entra, ad interpretazione dei vv 1019-1023, di cui ci stiamo occupando, l'idea della giustizia e della legge morale, interpretando in tal modo, com'essi fanno insieme col Giussani, le K. δ., dianzi citate, di Epicuro? Noi vedremo che Lucrezio, immaginando i graduali sviluppi del sorgere della civiltà umana attraverso il travaglio dei secoli, ha trovato solo ispirazione, non in Epicuro o nelle idee comuni alla sua setta, ma solo nella sua personale esperienza delle tristi condizioni politiche, sociali e spirituali del suo tempo. La sua vita si svolge in una età profondamente tragica della storia di Roma.[1]. Recente era ancora l'eco della guerra sociale, nonchè il lutto delle molte decine di migliaia di vittime di quella sanguinosa ecatombe, a cui si aggiunsero presto le stragi delle guerre civili di Mario e Silla, gli odi, i tradimenti,

---

[1] Cfr. A. Traglia: « Sulla formazione spirituale di Lucrezio », Roma 1948, soprattutto il cap. « Probabili riflessi di vita romana in Lucrezio pp. 11-33, passim

le vendette, che insanguinavano le più potenti case romane. La congiura di Catilina rinnovava gli odi e le repressioni. L'Italia era spopolata dalla guerra, i campi abbandonati, l'agricoltura trascurata, le terre intristivano, la grande madre di biade si steriliva. Di questa desolazione sorgono molteplici i lamenti negli scrittori latini, non meno che nel poema del nostro filosofo, che spesso vede la terra madre stanca di generare vite su vite e prossima ormai la fine del mondo (vedi fine lib. II) [1]. Tutte queste sventure e tutte queste inquietudini egli sentì con grande cuore di poeta e di filosofo. Nessuno ha descritto con più profondi risalti drammatici l'agitazione degli animi nelle contese civili e nei travagli dell'ambizione (vedi proemio lib. II, III) e i gravi tedi della vita di generazioni stanche del semplice godere (cfr. III, 1060 sgg.); pochi come lui hanno saputo rendere l'aspirazione alla pace, alla serenità, al conforto dei sentimenti più umani in un'età, che profondamente ha sofferto. L'opera sua non è così solamente un'opera di filosofia, ma una conquista di fede e di salute dell'animo e lui è degno spirito romano, per cui il sapere non è fredda dottrina astratta, ma strumento di vita e di elevazione morale: questa soprattutto la sua originalità: questo non hanno capito nè il Giussani nè l'Ernout et Robin, come tutti i loro precedessori, specie quando poi, interpretando i vv. 1009-1158, a causa dei loro pregiudizi su di un Lucrezio che non sia capace di esprimersi e di pensare se non con la lingua e con la mente di Epicuro, sono stati costretti a dare un'interpretazione gravemente erronea.

---

[1] Cfr. Th. Fabbri: « Romanorum civitas atque imperium quatenus Lucretiano carmine significentur », Latinitas, III, 1955, pp. 182-186.

Capitolo IV

I VV. 1103-1133: LORO REALE SIGNIFICATO ED ORIGINALITA'

In merito a questi versi 1103-1133, se vogliamo proprio seguire la mentalità della filologia tradizionale, potremmo al tutto più credere che soltanto il concetto di Lucrezio che siano stati uomini superiori quelli che abbiano promosso l'ulteriore sviluppo ed incremento della civiltà si debba non certo ad Epicuro, ma a Posidonio. Questi infatti attribuiva ai filosofi la scoperta delle diverse arti:

« Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat », dice Seneca nella lettera 90, che tratta e discute appunto questa dottrina. « Hi continebant manus et infirmiorem a validioribus tuebantur, (continua la suddetta lettera di Seneca) suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. Horum prudentia ne quid deesset suis providebat... ».

Sono i filosofi infatti che hanno inventato l'arte di fabbricare edifizi, che hanno scoperto la fusione dei metalli in seguito agli incendi delle foreste (12; Cfr. L. v. 1252-1257), conosciuto il martello prima della tenaglia (13), immaginato l'arte della tessitura (20), ecc...

« Narrat enim (sc. Posidonius) quemadmodum rerum naturam imitatus panem coeperit facere: receptas, inquit, in os fruges concurrens inter se duritia dentium frangit, et quidquid excidit ad eosdem dentes lingua refertur tunc vero miscetur ut facilius per fauces lubricas transeat. Cum pervenit in ventrem, aequali eius fervore concoquitur; tunc demum corpori accedit. Hoc aliquis secutus exemplar lapidem asperum aspero imposuit ad similitudinem dentium, quorum pars immobilis motum alterius exspectat; deinde utriusque attritu grana franguntur et saepius regeruntur, donec ad minutiam, frequenter trita, redigantur. Tunc farinam aqua sparsit et adsidua tractatione perdomuit finxitque panem primo cinis calidus et fervens testa percoxit ». (22 sg.).

Posidonio faceva menzione di qualcuno di questi inventori: Anacarsi scoprì la ruota da stovigliaio, Democrito la volta ad arco (31 e sg.). Seneca però, sebbene non accetti siffatte interpretazioni, fa tuttavia a Posidonio una concessione, che ricorda quella che troviamo fatta da Lucrezio:

« Omnia ista ratio, egli dice, sed non recta ratio commenta est. Hominis enim, non sapientis inventa sunt... (24). Hanc philosophiam fuisse illo rudi saeculo, quo adhuc artificia deerant et ipso usu discebantur utilia, non credo. (35) *Non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes* ». (44).

Come si vede, Posidonio in sostanza, pur non essendo epicureo, ha avuto anche lui una qualche teoria del progresso dell'uomo dallo stato di natura a quello di civilizzazione. Questo, secondo noi, significa che il problema sia nel I sec. d. C. che in quelli successivi interessava più di qualche spirito elevato; ma se ciò può, in un certo modo e sotto un certo punto di vista, infirmare la nostra tesi sull'originalità (non certo sulla sua indipendenza da Epicuro!) della concezione lucreziana del progresso (Posidonio però, è bene non dimen-

ticare, è fiorito un secolo dopo Lucrezio!), non è detto però che, nei limiti della sua arte e della sua filosofia, nonchè del I sec. a. C., Lucrezio non abbia affatto potuto prendere nè preso ispirazione dalla sua personale esperienza della realtà prosaica della vita e, tenuto conto della sua ispirazione, anche e soprattutto dalle vicende politiche e sociali, dalle necessità spirituali delle popolazioni italiche e di quella romana attraverso l'evoluzione storica delle loro istituzioni, quali si erano tramandate e perfezionate sempre più nella storia e nella leggenda.

Il Giussani, sebbene il citato brano di Seneca abbia potuto servire come una testimonianza di un certo valore a sostegno della sua tesi, la quale consiste nel sostenere anche che Lucrezio in genere, quando non traduce da Epicuro, traduce almeno da qualcun altro, in merito ai versi in questione (vv. 1103-1133), non cita nè Seneca nè alcun altro classico nè greco nè latino. Come mai? Egli nota soltanto:

« Il poeta, qui, facendo continuazione alle prime scoperte descritte, dice che uomini di maggiore ingegno e di mente più agile (corde vigentes) insegnavano ulteriori miglioramenti e ulteriori applicazioni del fuoco; non solo il cuocere, ma anche un principio di applicazioni febbrili, ecc.. »!

Evidentemente non ha studiato il problema; sembra anzi che gli sia sfuggito del tutto.

Capitolo V

IL VERSO 1018 E LA K.δ. XV: LORO REALE SIGNIFICATO DI ESPRESSIONE TECNICA E DI LUOGO COMUNE DELL'ETICA EPICUREA

Il Giussani nella pagina precedente (125) insiste più che mai sulla dipendenza di Lucrezio da Epicuro, soprattutto poi per il verso 1018: per lui il nostro filosofo traduce la K.δ. XV di Epicuro, il quale in questa così si esprime:

« Εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι ».

E subito dopo aggiunge:
« Vedi la XXXI delle κύριαι δόξαι di Epicuro ».

« Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι ».

Aggiunge inoltre: « Vedi anche le sentenze seguenti. Ciò che Lucrezio qui ha omesso, o ha nascosto sotto « aventes », è « la utilitas » (.. ipsa utilitas iusti prope mater et aequi, Hor. Serm. I, 9) ».

Perchè mai egli fa le suddette citazioni? Chi non nota invece che Lucrezio, pur traducendo col v. 1018

(concediamo pure al Giussani) solo l'espressione che troviamo nella sentenza di Epicuro (cfr. εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι) da lui citata, con la espressione «nec laedere nec violari» intende, al tutto più, riferirsi solo ad una frase tipica, ad un luogo comune della sua scuola? Se l'opinione del Giussani fosse esatta, potremmo sostenere che Lucrezio col v. 1018 abbia tradotto anche le seguenti κ. δ.:

XXXII) «Ὅσα τῶν ζῴων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐδὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι».

XXXIII) «Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὁπηλίκους δή ποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι».

XXXV) «Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι κινοῦνθα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι, πιστεύειν ὅτι λήσει, κἂν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνῃ· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει».

Potremmo sostenere che Lucrezio abbia tradotto anche le sentenze in parola, poichè anche in esse noi leggiamo ripetutamente la frase, sebbene con qualche insignificante variante, che per il Giussani Lucrezio di proposito ha tradotto, avendo sott'occhio il testo epcureo. Chi non nota invece, che, mentre nelle citate K.δ. Epicuro intende definire solo il concetto di giustizia (desidereremmo che il lettore se ne renda conto: ecco perchè abbiamo riportato le sentenze in questione nell'originario testo greco), Lucrezio invece nei vv. 1017-1018 intende parlare solo della κοινωνία di amicizia, che si incominciò a formare tra gli uomini primitivi, dicendo egli semplicemente: «Tunc et amicitiem coeperunt iungere aven-

tes / finitimi inter se nec laedere nec violari»? Non crediamo, così interpretando, di non aver tenuto debito conto dei versi precedenti ai vv. 1017-1018, poichè nei vv. 1009-1025 Lucrezio tratta solo delle cause e degli scopi del costituirsi della primitiva associazione umana. Nè poi crediamo con le nostre insistenze di sfondare una porta aperta, poichè egli evidentemente, dicendo che «il v. 1018 traduce la formula di Epicuro» εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλαπτεσθαι», intende portare un'ulteriore testimonianza a sostegno di quanto ha voluto asserire nelle precedenti pagg. del suo commento. Se egli avesse voluto riferirsi solo alla frase «εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι», ed avesse voluto ammettere, come facciamo noi, che la suddetta frase di Epicuro per il Lucrezio del v. 1018 è solo una frase tipica comune nell'etica epicurea e che essa non ha affatto il senso (stando al contesto del passo lucreziano), che le deriva invece dal contesto del passo greco della K.δ. XXXI, così come avviene del resto nelle κούριαι δόξαι XXXII, XXXIII, XXXV, perchè mai non si è espresso colla necessaria chiarezza? Egli dice semplicemente: «Vedi la XXXI delle K.δ.» e più giù: «Vedi anche le sentenze seguenti»!

Capitolo VI

L'ETICA EPICUREA DELLA GIUSTIZIA E POSIZIONE LUCREZIANA

Del resto che il commento del Giussani sia erroneo si deduce anche da alcune incongruenze, che trovansi nelle sue interpretazioni. Infatti egli, dopo aver dato il contesto dei vv. 1022-25, a pag. 124, da linea 10 in poi, così si esprime: « Questa osservazione la fa Lucrezio, in relazione al principio epicureo che, come Lucrezio stesso ripeterà fra poco, la giustiza ha un'origine utilitaria, e si fonda sul timor della pena (142 sgg.) ».

Che c'entra il suddetto principio epicureo col « bona magnaque pars servabat foedera caste » del v. 1023? Epicuro nella K.δ. XXXI dice semplicemente:

« Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι ».

Dunque questi sostiene semplicemente che « la giustizia per natura è un contrassegno dell'utilità (consistente) nel non percuotere nè nel percuotersi a vicenda ». Ancora: nella K.δ. XXXII egli intende dire che tra quanti uomini non poterono o non vollero darsi delle leggi (συνθῆκας ποιεῖσθαι), «πρὸς ταῦτα οὐδὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον ».

Ancora: nella K.δ. XXXIV egli dichiara che ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, che cioè « l'ingiustizia non è male in sè e per sè ».

Ma il v. 1023 di Lucrezio dice semplicemente che « bona magnaque pars servabat foedera caste ». Che relazione può avere dunque col pensiero che Epicuro esprime nella K.δ., che sopra abbiamo riportato? È evidente che Epicuro in queste sue κούριαι δόξαι non intende affatto parlare della giustizia e dell'ingiustizia *a proposito della primitiva società umana*, riferendosi egli invece solo alle associazioni degli uomini in senso generico o alludendo alle associazioni della sua generazione e cioè del III sec. a. C. Ancora: come può il Giussani interpretando i vv. 1134-1158 e riferendosi alle K.δ. in questione, parlare di un impero della giustizia e di una legge morale nella primitiva associazone umana, di cui Lucrezio parla nei vv. 1009-1102, se Epicuro, dicendo nella K.δ. XXXIV che ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, non capisce affatto la natura tutta intima della legge morale nella universalità della coscienza umana? Evidentemente, se nel v. 1018 volessimo proprio riconoscere un senso di giustizia ed una legge morale, queste non possono essere che di una sentimentalità tutta lucreziana: sentimentalità che è fin troppo evidente nei versi che subito dopo seguono al « nec laedere nec violari » del v. 1018, e cioè proprio nei vv. 1019-1021, in cui il filosofo latino si allontana, in parte almeno seguito in ciò anche da Diodoro, dal filosofo greco, poichè, mentre questo nelle κούριαι δόξαι XXXIII, XXXVI (cfr. Usener, Epicurea) crede che la società umana primitiva sia stata causata solo

---

(1) Ammettiamo pure col Giussani e coll'Ernout e il Robin che Epicuro in queste K.δ. intenda parlare della società fatta dal-

da cause di reciproci interessi e di reciproca utilità e non da altro, Lucrezio invece proprio nei vv. 1019-1021, che immediatamente seguono al « nec laedere nec violari » del v. 1018, sostiene esplicitamente d'essere convinto che la società umana primitiva si deve soprattutto ad interessi sentimentali, senza dire affatto e senza mettere in rilievo, come invece fa Diodoro, che essa sia sorta anche (per Epicuro si tratta solo di egoistica utilità!) per difendere il singolo dalle belve o da altri pericoli che la natura soprattutto in quei tempi tanto remoti poteva offrire da un momento all'altro. Del resto, se Epicuro se ne viene col dirci, come fa nella K.δ. XXXVI, che la giustizia in sè è comune a tutti coloro che appartengono a una stessa κοινωνία e che essa varia secondo il tempo e secondo il luogo e che non ha più motivo di esistere per i membri di una determinata società, quando questi non ne facciano più parte, quale ragione può più avere il nostro Giussani interpretando i vv. 1134-1158 nel riconoscere il sorgere dell'impero di una giustizia e di una legge morale di etica epicurea, mentre invece nei vv. 1017-1023 Lucrezio nel sorgere della sua primitiva società umana riconosce soltanto un sentimento profondamente umano e universalmente sentito? Per Epicuro resta certa a fondamento dell'azione il movente cirenaico dell'ἡδονή, ma non più come l'aristippea ἡδονὴ ἐν κινήσει (piacere in movimento), bensì come ἡδονὴ καταστηματική (piacere stabile), soddisfazione che deriva più dalla serenità astinente dell'animo che dall'improvviso e saltuario appagamento. E concorde con

l'uomo allo stato di natura e non dall'uomo allo stato di civilizzazione, in cui per esempio era nel sec. III a. C., in cui Epicuro è vissuto, come noi precedentemente già abbiamo interpretato.

le attuazioni utilitaristiche dell'edonismo, che attuarono i cirenaici seriori, come per es. Anniceride, Epicuro valuta moltissimo il sentimento dell'amicizia; ma come verso la pratica e l'esperienza della realtà prosaica della vita orienta tutto il suo sistema, così se valuta ed apprezza l'amicizia, l'è solo per riconoscere in essa un elemento di egoistica utilità. Anche l'amicizia infatti doveva apparire nella mentalità di Epicuro come una sorte d'alleanza difensiva, d'associazione di mutuo soccorso contro la realtà bruta della natura. Quasi è nella concezione epicurea dell'amicizia, dello spirito di umanità, di benevolenza, di mitezza anche verso lo schiavo e lo straniero, nella filantropia, che anima gran parte dell'etica del κῆπος, un'estrinsicazione della propria personalità, che, pur considerando l'amicizia come causata dal bisogno e mantenuta dall'utile reciproco, finisce tuttavia coll'amare l'amico come un altro se stesso e col sopportare per lui i più grandi dolori e perfino la morte. Ma la concezione di egoistica utilità che il filosofo greco pone a base della κοινωνία dell'uomo allo stato di natura (ammettiamo pure non errata l' interpretazione che dànno in merito sia il Giussani che l'Ernout et Robin), ciò nonostante differenzia profondamente la concezione sentimentale propria di Lucrezio, che, a nostro parere, devesi in ultima analisi proprio ad una delle note più fondamentali della sua poesia e della sua personalità, all'amore ed al sentimento della natura, con cui egli rivive profondamente la fisica e l'etica epicurea, il φιλαγρεῖν di Epicuro, non senza una sua personalità ed ulteriore speculazione, cui dobbiamo soprattutto la sua caratteristica concezione del progresso dell'uomo dallo stato di natura a quello di civilizzazione. Il φιλαγρεῖν di Epicuro è reso meravigliosamente coll'im-

mortale suggello poetico dei vv. 29 e sgg. del lib. II:

> « Cum tamen inter se prostrati in gramine molli
> propter aquae rivum sub ramis arboris altae
> non magnis opibus iucunda corpora curant,
> praesertim cum tempestas adridet et anni
> tempora conspergunt viridantis floribus herbas ».

Non è meraviglia dunque, se Lucrezio nella sua speculazione filosofica, avendo profondamente rivissuto la fisica e l'etica epicurea, con tanta caratteristica originalità concepisca il progresso della vita umana, sì da non trovare noi nella storia della filosofia sia classica che moderna e contemporanea un'analoga concezione filosofica che alla originalità lucreziana si possa paragonare, ma che gli studiosi (1), non hanno capito o fingono di non capire. Il Giussani soprattutto, suggestionato evidentemente dalle sue erronee interpretazioni, non avendo saputo cogliere le sfumature e, quindi l'esatto contesto non solo dei vv. 1009-1021, ma perfino dei vv. 922-1009, non ha capito che in essi Lucrezio non parla affatto di un uomo selvaggio e feroce che offenda e violi il proprio simile (2), nè ha capito perfino che il v. 1013 (« tum genus humanum primum mollescere coepit ») significa che gli uomini, « casas postquam ac pellis ignemque pararunt », migliorarono

(1) Compreso il Traglia (o. c. pp. 133-134).

(2) Il v. 1016 « blanditiis facile ingenium fregere superbum », non può avere senso, se non fosse errata l'interpretazione del Giussani, che consiste nel riconoscere forse proprio in esso « il feroce istinto egoistico », di cui parla a pag. 124 ad interpretazione dei vv. 1009-1025, tanto più poi se il suddetto v. 1016 venisse messo in rapporto col contesto dei vv. 922-985 e specialmente col « durius » del v. 923.

di molto solo il genere di vita descritto nei vv. 922-1008: ecco perchè, a commento del v. 1013, così si esprime: « Il mollescere fisico ha per effetto un mollescere morale, che comincia in casa, e poi si estende anche fuori nei rapporti coi finitimi; onde comincia un senso ed un uso della giustizia nei rapporti scambievoli, e per interessi scambievoli ». Senza dubbio egli si sarà lasciato indurre in errore da quel « tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes finitimi inter se nec laedere nec violari » dei vv. 1017-1018: ecco perchè egli continua a parlare di giustizia nella sua interpretazione in merito. Dice infatti a pag. 124: « Ma anche più: i teneri legami con moglie e figli rendono più delicato questo senso di giustizia, rendendolo in certo modo disinteressato; si crea il sentimento che è doveroso aver riguardo al debole, perchè debole (1019-1021) »! Ma dove va a finire in questo caso quella « specie di contratto sociale, onde si trovò costituito lo stato, la πόλις, la civitas e l'impero di una giustizia e di una legge morale », di cui il Giussani parla nella sua interpretazione ai vv. 1134-1158, a pag. 130? Ancora: il « tunc » del v. 1017, tenendo nel debito conto le sfumature, il tono ed il colore di tutto il brano 922-1017, non significa affatto « allora per la prima volta », come si desume dall'interpretazione del Giussani; ma, tenendo anche nel debito conto il contesto dei vv. 1009-1016, il « tunc » del verso in parola significa semplicemente « allora », in quel tempo cioè. Gli uomini quindi del brano 922-1017 non si recavano offese reciproche, sopprimendosi o violentandosi a vicenda, anche e soprattutto perchè erano in lotta con la bruta realtà contingente della natura selvaggia e bisognosi dunque di reciproca assistenza nella difesa dalle belve, come giustamente e reali-

sticamente chiarisce Diodoro Siculo. Ma il « nec laedere nec violari » del v. 1018, sebbene i vv. 922-1017 non ne facciano cenno, sembrerebbe presupporre proprio il contrario di quanto sopra è nella nostra interpretazione e che cioè gli uomini, prima di unirsi in stabile connubio e di creare famiglia, si recassero reciproche offese e fossero nemici tra loro, tanto più poi che il v. 1013 dice: « Tum genus humanum primum mollescere coepit », che, sebbene debba essere interpretato così come l'abbiamo inteso dianzi, può essere interpretato, come ha fatto il Giussani, anche in senso morale. Ma come si comprenderebbe in questo caso il « vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis » dei vv. 1020-1021 e il « bona magnaque pars servabat foedera caste » del v. 1023?! Dunque o che Lucrezio si sia dimenticato nei vv. 922-1017 di dirci che gli uomini allo stato di natura, in cui egli li descrive, si recavano offese reciproche sopprimendosi e violentandosi a vicenda, o che il « nec laedere nec violari » del v. 1018 non sia altro che una frase tipica e tecnica usatissima nella setta epicurea, un semplice luogo comune, quale si può dedurre benissimo dall'uggiosa ripetizione, che di essa troviamo nelle K.Δ. XXXII, XXXIII, XXXV: privo quindi di qualsiasi significato di contratto sociale o di legge morale, quale il Giussani nella sua interpretazione erroneamente ha riconosciuto. Che il «nec laedere nec violari» del v. 1018 non sia altro che una frase tipica e tecnica, un semplice luogo comune, privo di qualsiasi significato morale o di contratto sociale, è confermato soprattutto dal fatto che esso nel contesto dei vv. 922-1017, che precedono immediatamente il v. 1018, e che indirettamente dovrebbe dare una qualche conferma, se non indiretta, almeno sottintesa, al suo signi-

ficato, di cui sopra, stona completamente ed è anzi in pieno contrasto col contesto generale di tutto il brano dei vv. 922-1017; solo invece il passo di Diodoro, in merito ai motivi specifici del sorgere della prima società umana, trova un esatto corrispondente nei vv. 980-85 e 986-96: quello stesso esatto corrispondente che invece non avevamo trovato nei vv. 1016-1025. Ma chi non vede che i vv. 1020-1021 presuppongono proprio [1] il contesto dei vv. 980-985 e dei vv. 986-996, come giustamente ha riconosciuto, da buon realista, Diodoro Siculo, che, pur non riconoscendo l'umanità dei motivi sentimentali, che ha trovati in Lucrezio nei vv. 1016-1021, non ha saputo però non scorgere nei vv. 980-985 e nei vv. 986-996 le cause, per cui (oltre ai sentimenti coniugali e domestici, che li avevano indotti a raddolcire il loro « ingenium... superbum » del v. 1016, l'indole cioè rude con cui da soli avevan combattuto contro le avverse forze della matrigna natura) gli uomini, secondo Lucrezio, « vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis » (vv. 1020-1021) « tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes / finitimi inter se nec laedere nec violari et pueros commendarunt muliebreque saeculum », e perciò così si esprime:

« Καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροζμένους, δὲ διὰ τὸν φόβον ἐκ τοῦ ἐπιγιγνώσκειν κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους ».

Come si vede, Diodoro concorda ancora una volta perfettamente col testo lucreziano, da esso desumendo

(1) Altrimenti il « vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis » non sapremmo proprio che diamine voglia significare.

l'essenza dei suoi concetti del cap. VIII del lib. I della sua Biblioteca, e noi non possiamo non persuaderci sempre più che la sua fonte in merito non può non essere che il testo lucreziano e non il testo di Epicuro, che, se pure vogliamo concedere a Giussani e all'Ernout e al Robin che nelle K.δ. già discusse da noi nelle pagine precedenti egli intenda parlare degli uomini primitivi, ha delle vedute del tutto opposte alle vedute sentimentali e nel contempo di reciproca utilità di lucreziana sensibilità.

Capitolo VII

L'ORIGINALITA' LUCREZIANA ED IL COMMENTO DEL GIUSSANI AI VV. 955-958 E 1024-1025

Ancora: i vv. 955-958

> « Nec commune bonum poterant spectare, neque ullis
> moribus inter se scibant nec legibus uti:
> Quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat
> sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus »,

stando alla nostra interpretazione, di cui nella pagina precedente abbiamo già discusso, non possono significare (come si desume dall'interpretazione, che dànno il Giussani e l'Ernout et Robin) che gli uomini primitivi, secondo Lucrezio, si combattevano a vicenda, sopprimendosi e violentandosi, ma testimoniano solo che essi vivevano nella massima indipendenza e libertà, non ancora essendosi uniti con vincoli di parentela e di società: vivevano come meglio potevano senza comuni usanze e in modo che « quel che a ciascuno il caso offriva di preda, ciascuno via lo portava, costretto da sè solamente a guardarsi la sanità, la vita », come, secondo noi, esattamente traduce Pietro Parrella nella

edizione Zanichelli (Bologna 1941). Senonchè contro la interpretazione, che abbiamo data finora, analizzando tutto il brano 922-1025, potrebbe stare, è vero, il « nec omnimodis poterat concordia gigni », del v. 1022; ma chi non nota che Lucrezio non poteva affatto attribuire ai suoi uomini primitivi quella concordia che tra gli uomini, civili od incivili che siano, non c'è mai stata, e che altro è dire « nec tamen omnimodis poterat concordia gigni », altro è dire « finitimi inter se nec laedere nec violari »? Il « tamen » poi del v. 1022 è solo una notevole antitesi dell'« imbecillorum esse aequum misererier omnis ». Lucrezio in sostanza ha voluto dire che, sebbene i suoi uomini primitivi « vocibus et gestu cum balbe significarent » « imbecillorum esse aequum misererier omnis », pur tuttavia « nec omnimodis poterat concordia gigni » e cioè la perfetta concordia. Dunque il « nec laedere nec violari » del v. 1018, da cui siam partiti in questa nostra indagine e che serve al Giussani come testimonianza per il suo erroneo commento, non essendo esso, secondo lui, altro che la traduzione letterale dell' εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι della K.δ. XXXI di Epicuro, in questo passo di Lucrezio non ha affatto il valore ed il significato, che esso assume nel contesto greco di Epicuro, poichè esso non è altro che una frase tipica e tecnica della etica epicurea, un luogo comune diffusissimo tra i seguaci del filosofo greco e poichè qui, nel contesto lucreziano, in sostanza non significa altro che il timore e la preoccupazione degli uomini primitivi che tra loro ci fosse potuto essere qualcuno che avrebbe potuto attentare alla sicurezza pubblica. L'uomo, osserviamo noi, è sempre lo stesso, come nell'età contemporanea, così nel primo sec. a. C., in cui Lucrezio è vis-

suto: non poteva questi immaginare che nei tempi remotissimi della storia e della leggenda esso fosse stato differente! Personale speculazione dunque e personale esperienza della vita da parte del filosofo latino in questa sua concezione del progresso. Il « nec laedere nec violari » poi non può significare, stando al contesto generale di tutto il brano 922-1025, e se si ammette l'attendibilità almeno delle nostre interpretazioni, non può significare che gli uomini primitivi, « casas postquam ac pellis ignemque pararunt », decisero finalmente, dopo un periodo di reciproca ostilità e di reciproca inimicizia, di accordarsi a « nec laedere nec violari », come pur si dovrebbe dedurre dall'erronea interpretazione del Giussani. Questi, fra l'altro, fraintende perfino i vv. 1024-1025 (« aut genus humanum iam tum foret omne peremptum nec potuisset aohuc perducere saecla propago »), dicendo che « senza di che (cioè senza l'osservanza spontanea dei primi accordi civili, di cui poco prima egli ha parlato) il feroce istinto egoistico avrebbe rotto ad ogni momento quella concordia, nè questa avrebbe potuto durare, e la razza umana si sarebbe distrutta ». Anzitutto facciamo osservare al Giussani che Lucrezio non può affatto aver parlato, almeno nel brano in questione, di « feroce istinto egoistico », poichè, avendo detto ai vv. 1020-1021, che immediatamente precedono, che gli uomini primitivi « vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis », intende parlare di tutt'altro che di « feroce istinto egoistico »; poi gli facciamo notare che egli, interpretando il complesso dei vv. 1019-1025, cade in una grave contraddizione. Egli dice: « Quel primo stadio di sensi e di accordi civili... suppone nella maggior parte degli uomini *anche* una osservanza spontanea; senza di che

il feroce istinto egoistico avrebbe rotto ad ogni momento quella concordia, nè questa avrebbe potuto durare, e la razza umana si sarebbe distrutta ». Dalle sue parole, specialmente da quell'« *anche* » che abbiamo sottolineato, si deduce che degli uomini primitivi « bona magnaque pars servabat foedera caste » non solo perchè costretta dalle leggi (il concetto d'imperio della legge non è affatto in tutto il brano 922-1025; ma noi, se non fraintendiamo, siam costretti a supporlo nella mente del Giussani, tanto più perchè questi ne parla a pag. 130 ad interpretazione dei vv. 1134-1158: altrimenti non sapremmo a che diamine si voglia riferire quell'« anche », che leggiamo nella sua interpretazione, che dianzi abbiamo riportata), ma *anche* per un'osservanza spontanea. Ebbene chi non nota la grave contraddizione, che è nella frase « *il feroce istinto egoistico*, che potrebbe rompere ad ogni momento una concordia dovuta ad una *osservanza spontanea* di sensi e di accordi civili *nati spontaneamente* »? Chi non comprende che gli uomini primitivi di Lucrezio, se « vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis », non è affatto ammissibile che nel contempo abbiano « il feroce istinto », che il Giussani loro attribuisce, fraintendendo gravemente il contesto dei vv. 1024-1025? I vv. 1024-1025 non son dovuti ad altro che a quello stesso stato d'animo, con cui Lucrezio ha scritto i vv. 986-1008, che perfino lo stesso Giussani ha interpretati, riconoscendo in Lucrezio (vedi pag. 115 del Giussani) una nota di pessimismo, essendo questi « rattristato dalle condizioni politiche e morali dei tempi suoi » e per cui nei versi in questione « trapela la voglia di chiamare quasi più felici e migliori quei nostri primi padri ».

La guerra italica, aggiungiamo noi a commento e ad

interpretazione dei versi in questione, i fiumi di sangue umano in esse sparsi, le orrende carneficine, con cui Mario sterminò la razza dei Cimbri e dei Teutoni (102-100 a. C.), le sanguinose battaglie combattute da Cesare nelle Gallie dal 59 a. C. in poi, le plebi italiche, come la plebe romana, stanche ed affamate, la rivolta di Spartaco, tutto insomma contribuì a rattristare per sempre il poeta del « De Rerum Natura », cosicchè quel malinconico e diffuso pessimismo e il nostalgico rimpianto di tempi, che forse furono migliori, lo costrinsero inconsciamente a scrivere:

> Aut genus humanum iam tum foret omne peremptum
> nec potuisset adhuc perducere saecla propago;

cosicchè egli non avvertì il contrasto estetico in cui questi versi or ora citati sono coi versi che immediatamente ad essi precedono:

> « Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
> sed bona magnaque pars servabat foedere caste ».

Noi sentiamo in sostanza in quel « nec potuisset adhuc perducere saecla propago » l'eco, fin troppo negli animi dolorosa dello sterminio, per esempio, della razza dei Cimbri e dei Teutoni, sì che il loro nome si dileguò per sempre dalla faccia della terra. È vero che la coscienza romana avrà sempre sprezzante orgoglio ed odiata memoria, come per Cartagine, così per questi barbari germanici, di cui parliamo, che negli estremi anni del secolo II a. C. avevano messo in serio pericolo l'esistenza stessa di Roma, come già Annibale soprattutto nel 216; è vero che siffatto sprezzante orgoglio, che siffatta odiata memoria era più che mai viva dal 59 in

poi soprattutto, quando altre razze Germaniche, guidate da Ariovisto, cozzavano contro le legioni di Cesare sulle rive del Reno; ma Lucrezio è un filosofo di coscienza epicurea, animato da un certo cosmopolitismo, di amore per il prossimo, anche per gli schiavi, e di pace universale, da quello stesso cosmopolitismo, che, sebbene molto più accentuato, abbiamo trovato nel proemio della Biblioteca Storica di Diodoro Siculo (capp. I-10 del lib. I): egli sente una superiore umanità, come nel concetto della amicizia, che tanto caratterizza la filosofia di Epicuro, sebbene l'amicizia lucreziana non abbia l'originario elemento ispiratore di egoistica e reciproca utilità di Epicuro, così nel tono generale ed essenziale, con cui egli scrive il suo poema: in quel tono che lo fa assurgere all'altezza morale di un apostolo di Epicuro sì, ma nel contempo in nome della salvezza morale e fisica di tutte le genti dei secoli futuri e dell'età sua. Attribuire quindi a lui una coscienza, essenzialmente romana ed italica, di politica e civile missione dell'impero di Roma, del significato per esempio di gran parte della coscienza politica e civile di Properzio e soprattutto di Virglio e di Orazio, dei quali due ultimi l'arte e la poesia pur hanno molto di lucreziano, significa capire la sua personalità di fiolosofo e di poeta; egli, però, dato il tono fondamentale della sua filosofia e della sua poesia, pur latino e romano, non poteva venerare Mario terzo fondatore di Roma; la romanità per lui è già universalità, sebbene solo sotto un certo punto di vista essenzialmente filosofico e sebbene solo fino ad un certo punto, quale troviamo in Rutilio Namaziano. Se così non fosse, noi non potremmo mai comprendere tutto il tono ed il colore dei vv. 1024-1025 in esame. Del resto quel « iam tum » del v. 1024 cos'altro potrebbe

significare, se non « fin d'allora così come è avvenuto ai nostri tempi »? Dunque anche qui la concezione del progresso è originale nella filosofia lucreziana, poichè in essa in sostanza il poeta si esprime con la sua personale esperienza di filosofo latino, che, attraverso la storia e la leggenda di Roma rivive, senza aver nulla trovato di simile in Epicuro, l'evoluzione storica della vita romana, sebbene nei limiti dell'etica della sua scuola e nel contempo della coscienza dell'intera umanità. Il suo cosmopolitismo è significativo; esso è vero, è d'ispirazione e di fondo epicureo, ma ha pur tanto proprio dell'universalità dell'impero romano e di lucreziano, di un Lucrezio che scrive nel nome di Epicuro, per salvare però tutta l'umanità dal terrore della superstizione e dalla paura della morte.

Capitolo VIII

I VV. 1103-1142 E 1142-1158: LORO SIGNIFICATO POLITICO, NON MORALE, QUALE È VICEVERSA PRETESO DAL GIUSSANI, DALL'ERNOUT E DAL ROBIN

Lo stesso Giussani, avendo del tutto frainteso la personalità del filosofo, come già abbiamo dimostrato, riferendosi soprattutto al contesto dei vv. 1024-1025, così si esprime: « Questa osservazione la fa Lucrezio, in relazione al principio epicureo che, come Lucrezio stesso ripeterà fra poco, la giustizia ha un'origine utilitaria, e si fonda sul timore della pena (1142 sgg.) ».

« Come Lucrezio stesso ripeterà fra poco ». Dove? Indubbiamente ai vv. 1142 e sgg., come il Giussani stesso fa capire, citando tra parentesi. Ma nei vv. 1142-1158 Lucrezio non dice affatto che la « giustizia ha una origine utilitaria ». Nei vv. 1142-1158, come pure nei versi precedenti 1103-1142, egli non intende parlare affatto nè di giustizia nè di legge morale: tratta soltanto di un riordinamento della vita sociale, sconvolta dalla ambizione e dalla potenza di quanti, dopo la scoperta dell'oro, essendo diventati ricchi e quindi avidi di po-

tenza, vollero abbattere il potere dei re, per detenerlo loro. Ma il Giussani a pag. 130 soggiunge:

« Così dunque avvenne che furono uccisi i re e abbattuti i troni. Ma non si tornò per questo alla condizione precedente al sorgere dei principi (descritta ai vv. 1017 sg.) degli amichevoli accordi di reciproco rispetto, accordi lealmente rispettati dai più; erano disfatti i dominatori, non la brama di dominio, che quelli avevano suscitato negli animi; epperò, perdurando lo agglomeramento sociale, si venne a uno stato anarchico, nel quale ciascuno cercava di soverchiare gli altri, e di prepotere. Ma questo stato di continua violenza, e di guerra di tutti contro tutti, riuscendo intollerabile, si venne al partito, dietro a consiglio di alcuni, di stabilire diritti e leggi, alla cui osservanza tutti fossero obbligati, e magistrati che potessero costringere a quella osservanza, mediante la punizione dei trasgressori. Così per libero assenso degli uomini, in vista dell'utilità di tutti e di ciascuno, in forza dunque d'una specie di contratto sociale, si trovò costituito lo Stato, la πόλις, la civitas e l'impero di una giustizia e di una legge morale. Così alla spontaneità illimitata dell'azione umana nella ricerca del piacere, dei « praemia vitae » (una illimitazione che per se stessa, e in natura, non ha nulla di illegittimo, poichè per natura non esiste nè la giustizia nè l'ingiustizia), fu imposta una limitazione, un freno doloroso: la paura del castigo; la voce della coscienza, che ci trattiene dal commettere l'ingiustizia o ci rimorde dell'ingiustizia commessa, non è che timore del castigo. E poichè, se è impossibile sfuggire talvolta alla pena, è assolutamente impossibile sfuggire al tormento del timor della pena..., deve l'uomo astenersi sempre dall'ingiustizia, e non è felicità possibile senza giustizia e virtù ».

Il Giussani, come altrove, così anche in questa sua interpretazione segue il Munro: la stessa interpretazione dànno l'Ernout e il Robin. Ebbene l'errore fondamentale del Giussani, se non erriamo, consiste nel non aver egli compreso, che tra i vv. 1003-1131 e i vv. 1134-1158 non esiste alcuna soluzione di continuità. Egli infatti a pagina 128, dalla linea 23 in poi, dice:

« E il poeta coglie naturalmente l'occasione per insorgere contro l'avidità dell'oro, e, più giù, contro la vana ambizione. Del resto si noti il collegamento qui descritto. È sentenza di Epicuro che l'avidità di ricchezza nasce da un eccesso di previdenza, dalla paura che ci possano mancare i mezzi di vivere (epperò, come ha detto Lucrezio III, 59 sgg., in fondo, dalla paura della morte): paura irragionevole, neque enim est umquam penuria parvi (1117), e poco basta alla vita e insieme al piacere, quando ben s'intenda la vera natura del piacere. È del pari sentenza di Epicuro che anche l'ambizione del potere e degli onori abbia questa origine, la paura di essere deboli ed indifesi (quindi più esposti al pericolo di morte, vedi Lucrezio ibid.): paura del pari irragionevole, perchè ci fa entrare per un iter infestum di cure e di ansie (e ci fa quindi propter vitam vivendi perdere causam), e ci espone anche a maggiori pericoli. Ora qui Lucrezio, invece di presentare i due concetti paralleli, come ha fatto nel proemio al lib. III, li concatena facendo l'uno conseguente all'altro. Dopo aver notato, non senza amara ironia (facile ... divitioris sectam secuntur ...et fortes et pulcro corpore creti), il momento in cui la ricchezza ebbe preso il posto delle qualità personali, e osservato che la vera ricchezza è vivere aequo animo, fa dipendere dalla ricchezza la brama ulteriore dell'autorità e del potere, come un'assicurazione del godimento

tranquillo della ricchezza, 1118 sgg.: « D'altra parte (at) vollero esser chiari e potenti, perchè avesse stabile fondamento la loro fortuna, e potessero condurre una vita sicura (opulenti) »; e subito aggiunge « ne quiquam, quoniam, etc. ». Questa disposizione dipende da ciò che quello che preme è il potere, di cui il poeta ha detto come cominciasse, e ha poi da mostrare come cadesse e gli succedesse una condizione di anarchia, che provocò l'istituzione dei magistrati. In questa connessione la ricchezza è un momento accessorio, e solo c'entra quasi come spiegazione della decadenza intrinseca del potere, che dopo esser stato fondato sui benefici e sulle qualità personali, non fu poi fondato che sulla ricchezza ».

Noi concediamo al Giussani che « la ricchezza è un momento accessorio, e solo c'entra quasi come spiegazione della decadenza intrinseca del potere, che dopo essere stato fondato su benefici e sulle qualità personali, non fu poi fondato che sulla ricchezza »: non altrimenti potrebbe intendersi il « posterius » del v. 1111; ma secondo noi Lucrezio nei vv. 1103-1131 non « coglie affatto l'occasione per insorgere contro l'avidità dell'oro ».

Egli, secondo noi, evidentemente ha voluto dire soltanto che dopo la scoperta del fuoco (inque dies magis hi victum vitamque priorem / commutare novis monstrabant rebus et igni, / ingenio qui praestabant et corde vigebant), uomini di maggiore ingegno, che furono poi i cosiddetti re, riuscirono a migliorare di molto la vita degli uomini primitivi e « bona magnaque pars servabat foedera caste (v. 1023) », finchè non si trovò la ricchezza e finchè non fu scoperto l'oro che « facile et validis et pulcris dempsit honorem » (v. 1112). Continua poi col dire che i ricchi « nec magis » del resto « id nunc est neque erit mox quam fuit ante », anche allora volendo

comandare, incominciarono a congiurare contro il potere costituito e riuscirono a togliere il potere (honorem) ai re, ai « validis et pulcris » (v. 1112) « ingenio qui praestabant et corde vigebant » (v. 1105), mentre, se « vera ratione » (v. 1115), senza cioè avere l'ambizione di comandare, pur essendo diventati ricchi, avessero continuato a vivere [1], essi si sarebbero accorti che è invece grande ricchezza « vivere parce / aequo animo » (1116-1117), poichè nessuno potrà mai sentire la « penuria parvi »; si sarebbero accorti cioè che sarebbe stata migliore la vita, quando « bona magnaque pars servabat foedera caste » (v. 1023), che quando essi (« at claros homines voluerunt se atque potentes / ut fundamento stabili fortuna maneret / et placidam possent opulenti degere vitam ») vollero sovvertire l'ordine costituito procurando a sè infinite molestie ed affanni (v. 1121-1122), tanto più che essi spesso si rovinarono:

> « Nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem
> certantes iter infestum fecere viai,
> et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos
> invidia interdum contemptim in Tartara taetra;
> invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant
> plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque »
>
> (vv. 1121-1124; 1132-1133)

Che Lucrezio in tutti i vv. 1003-1133 si riferisca *sempre*, come abbiamo inteso noi, a coloro che, essendo diventati ricchi, vollero essere (lo vorranno sempre: la

---

[1] Al v. 1115 trovaimo un presente [« gubernet »], cui evidentemente, se esso venisse messo in rlazione col v. 1131: « Nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante », come pure il Munro ed il Giussani sarebbero propensi ad ammettere, non possiamo non dare un valore gnomico.

natura dell'uomo è sempre la stessa!) anche potenti e perciò sovvertirono l'ordine sociale allora costituito, è confermato sia dal tono e dal colore dei vv. 1125-1131:

> « Ut satius multo iam sit parere quietum
> quam regere imperio res velle et regna tenere.
> Proinde sine in cassum defessi sanguine sudent,
> angustum per iter luctantes ambitionis;
> quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque
> res ex auditis potius quam sensibus ipsis,
> nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante »,

sia dai vv. 1134-1138:

> « Ergo regibus occisis subversa iacebat
> pristina maiestas soliorum et sceptra superba,
> et capitis summi praeclarum insigne cruentum
> sub pedibus vulgi magnum lugebat honorem;
> nam cupide conculcatur nimis ante metutum ».

Se così non fosse, che senso avrebbe parlare di « parere quietum », di « satius multo... / quam regere imperio res velle et regna tenere vv. 1125-1126) », di « in cassum defessi sanguine sudent / angustum per iter luctantes ambitionis (vv. 1127-1128) »? Che significherebbe quell'« ergo » del v. 1134 conclusiva, in riferimento evidentemente a quanto il poeta ha detto nei vv. 1103-1131, tanto più poi che subito dopo, al verso successivo (1135), segue « pristina maiestas soliorum et sceptra superba »? Quei tali che in mezzo al comune turbamento chiedevano per sè comandi ed onori (« imperium sibi cum ac summatum quisque petebat », v. 1140) non sono altro che coloro che possedevano l'« aurum repertum, / quod facile et validis et pulcris dempsit honorem » dei vv. 1111-1112: agli stessi sono riferiti i vv. 1146-1147 (« acrius ex ira quod enim se quisque

parabat / ulcisci quam nunc concessumst aequis ») e i vv. 1150-1158. Il Giussani non si rende affatto conto di quanto sopra abbiamo messo in rilievo; non si rende soprattutto conto che la « bona magnaque pars » degli uomini, che « servabat foedera caste » del v. 1023 è sempre quella stessa che troviamo (« nam genus humanum, defessum vi colere aevom / ex inimicitiis languebat ») nei vv. 1143-1144 e che essa « pertaesum vi colere aevom » (1148), di subire cioè le conseguenze di uno stato di cose insopportabile, causato dall'ambizione di quanti, dopo la scoperta dell'oro, volevano comandare. Il Giussani non capisce altresì che il « quo magis ipsum / sponte sua cecidit sub leges artaque iura » dei vv. 1144-1145, l'« inde metus maculat poenarum praemia vitae » del v. 1149 e il « circumredit enim vis atque iniuria quamque, / atque, unde exortast, ad eum plerumque revertit, / nec facilest placidam ac pacatam degere vitam / qui violat factis communia foedera pacis » dei vv. 1150-1153 non hanno, almeno stando al contesto, al tono ed al colore di tutto il brano 1003-1158, nè possono avere, un significato morale, ma solo un significato politico: essi si riferiscono sempre a quegli uomini primitivi, che, diventati ricchi con la scoperta dell'oro, volendo essere anche potenti, sovvertirono l'ordine sociale già costituito. Essi dunque, se hanno un colore di etica epicurea, hanno altresì soprattutto un tono di personale lucreziana esperienza, come tra poco vedremo nel confutare la tesi tradizionale e nell'esaminare le testimonianze che sia il Munro che il Giussani e l'Ernout e il Robin adducono a sostegno di essa. Per ora crediamo opportuno non lasciarci sfuggire l'occasione di dedurre dall'interpretazione, che in merito noi dianzi abbiamo data, che il Giussani non capisce altresì che il « legibus » del v. 1142,

il « leges artaque iura » del v. 1145, il « legibus aequis » del v. 1147, il « communia foedera pacis » del v. 1153 sono di natura politica e quindi sono ben differenti dalla natura dei « foedera », che « bona magnaque pars servabat ...caste », quali troviamo nel v. 1023. La natura dei « foedera » del v. 1023 è di carattere sociale: la « bona magnaque pars » degli uomini (v. 1023), che « servabat foedera caste », temeva che ci fosse potuto essere qualcuno che avrebbe potuto « laedere » e « violari » (v. 1018) e perciò, dopo che « et pueros... commendarunt muliebreque saeclum, / vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis » (1019-1020), « tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes / finitimi inter se... (vv. 1017-1018), abbiamo: « nec tamen omnimodis poterat concordia gigni » (vv. 1022). La natura viceversa del « legibus » (v. 1142) e del « communia foedera pacis » (v. 1153), come abbiamo già accennato, è solo di carattere politico: si riferisce solo a coloro che, diventati ricchi, dopo essere riusciti ad abbattere il potere precedentemente costituito, « imperium sibi cum ac summatum quisque petebat » (v. 1140), chiedevano cioè per sè comandi ed onori. Il v. 1149 (« inde metus maculat poenarum praemia vitae »), se avesse un significato morale, quale, facendosi forte delle testimonianze di Epicuro, che egli in merito adduce, pretende il Giussani, e non un significato politico, come pretendiamo noi, non avrebbe senso, se messo nel contesto dei vv. 1134-1158, come pure non avrebbe senso il « nec facilest placidam degere vitam / qui violat factis communia foedera pacis » dei vv. 1152-1153. Se poi i vv. 1156-1158:

> « Quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes
> aut morbo delirantes protraxe ferantur
> et celata diu in medium et peccata dedisse »

fossero veramente a sostegno della tesi e della interpretazione tradizionale, che necessità avrebbe avuto Lucrezio di dire poco prima « inde magistratum partim docuere creare, / iuraque constituere, ut vellent et legibus uti », (vv. 1141-1142)? Non c'era più forse la « bona magnaque pars », che « servabat foedera caste » del v. 1023? O che essa, dopo che « res inventast aurumque repertum » (111), era scomparsa del tutto, diventata corrotta e depravata, senza che avesse mostrato un'indole tanto nobile da « imbecillorum esse aequum misererier omnis » (v. 1021)? Quella « bona magnaque pars » del v. 1023 era forse diventata davvero tanto corrotta, per causa dell'oro, e depravata, sì da richiedere il consiglio di alcuni, che « magistratum docuere creare, / iuraque costituere, ut vellent legibus uti »? Ma non ha già detto Lucrezio ai vv. 1022-1023 « nec tamen omnimodis poterat concordia gigni, / sed bona magnaque pars servabat foedera caste »? E che senso avrebbe il « nam genus humanum, defessum vi colere aevom, / « ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum / sponte sua cecidit sub leges artaque iura » e « acrius ex ira quod enim se quisque parabat / ulcisci quam nunc concessumst legibus aequis, / hanc ob rem est homines pertaesum vi colere aevom » (1143-1148)? A chi si riferisce quell'« ex inimicitiis »? Evidentemente a coloro che erano diventati ricchi e, quindi, cupidi del potere che erano riusciti a togliere ai « reges »: non avrebbe senso altrimenti l'« inde magistratum partim docuere creare, / iuraque constituere, ut vellent legibus uti » dei vv. 1140-1142, soprattutto poi messo in relazione con il v. 1023.

Come si vede, gli studiosi non sono sulla retta strada: nè il Giussani è senza pecche, quando, ad interpretazione dei vv. 1134-1158, si esprime nel modo con

cui già nelle pagine precedenti noi abbiamo riferito. Quanto la sua interpretazione in questione sia insufficiente per un'esatta valutazione del contesto di tutto il brano 922-1158, ognuno dunque può vedere. Il Giussani è suggestionato dalla sua tesi: ecco perchè nei due passi 1003-1131 e 1134-1158 vuol trovare ad ogni costo il pensiero di Epicuro della K.δ. XV, della Epist. III, 130, delle K.δ. XXXIII e XXXIV, che invece non c'entra affatto o ben poco.

Dire, come fa il Giussani, che «questo stato di continua violenza, e di guerra di tutti contro tutti, riuscendo intollerabile, si venne al partito, dietro al consiglio di alcuni, di stabilire diritti e leggi, alla cui osservanza tutti fossero obbligati, e magistrati che potessero costringere a quell'osservanza, mediante la punizione dei trasgressori»; dire che «così per libero assenso degli uomini, in vista della utilità di tutti e di ciascuno, in forza dunque di una specie di contratto sociale, si trovò costituito lo Stato, la πόλις, la civitas e l'impero di una giustizia e di una legge morale» non solo non ha senso, ma significa anche falsificare il pensiero di Lucrezio, significa cioè volerlo rendere epicureo per forza, travisando tutto il contesto dei vv. 922-1158, che, come già nelle pagine precedenti abbiam visto, di epicureo ha soltanto, e fino a un certo punto, il tono ed il colore, non la personale esperienza politico-filosofica, non la personale speculazione dell'evoluzione storica della vita e della società romana, quale si era formata attraverso la storia e la leggenda. Che dice Epicuro nei passi citati dal Giussani e dall'Ernout e dal Robin?

«Τῆς φύσεως δίκαιον ἐστὶ συμφέροντος leggiamo nella K. δ., εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι». «Ἡ ἀδικία, leggiamo nella XXXIV, οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῶ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς».

Ma il Giussani cita pure la K.δ. XV che dice:

« Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει ».

Cita altresì l'Epist. III, 130, che dice:

« Τό μεν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον ».

Inoltre, a proposito dei vv. 1118-1120, cita la K.δ. VII:

« Ἔνδοξοι καὶ περίβλετοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσται, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω κομίζοντες περιποιήσεσθαι. ὥστε εἰ μὲν ἀσφαλὴς, ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως αγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀρφαλής, οὐκ ἔχουσιν οὗ ἕνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν ».

Capitolo IX

ULTERIORI CONFERME E TESTIMONIANZE DI ORIGINALITA'

Vediamo pure fino a che punto gli studiosi possano aver ragione; anzi diamo loro sen'altro ragione ed ammettiamo pure, come loro fanno, che Lucrezio deve ad Epicuro sia il contesto del v. 1117 sia il contesto dei vv. 1118-1120 sia infine il contesto dei vv. 1142-1158. Ammettiamo pure dunque che l'interpretazione, che abbiamo noi data in merito, sia errata e che invece sia esatta (nonostante tutte le obbiezioni, che noi per difendere la bontà della nostra interpretazione avevamo fatto) la tesi opposta. Ebbene, se volessimo proprio essere coerenti con una siffatta premessa, consistente (è bene ripetere!) nel ritenere esatta l'interpretazione opposta e nel condannare invece quella che abbiamo data noi, anche in questo caso saremmo costretti ad ammettere l'originalità della concezione del progresso tecnico della vita dell'uomo dallo stato di natura a quello di civilizzazione, quale troviamo nel brano 922-1455 del lib. V del « De Rerum Natura », e saremmo costretti a tenere, proprio in nome di un elementare pricipio di coerenza, il seguente discorso.

Lucrezio, prima di dire ai vv. 1111-1112 « posterius res inventast aurumque repertum, / quod facile et validis et pulcris dempsit honorem », coglie l'occasione per insorgere contro l'avidità dell'oro e più giù contro la vana ambizione:

> « At claros homines voluerunt se atque potentes,
> ut fundamento stabili fortuna maneret
> et placidam possent opulenti degere vitam;
> nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem
> certantes iter infestum fecere viai,
> et tamen summo, quasi fulmen, deicit ictos
> invidia interdum contemptim in Tartara taetra ».
>
> (vv. 1118-1124)

Noi crediamo che egli in merito, pur restando essenzialmente epicureo, segue in questi versi la moda della predicazione della diatriba cinica e stoica, che nel secolo I a. C. a Roma ed in Italia era già molto diffusa. L'Ussani infatti nella sua « Storia della Letteratura Latina nell'età repubblicana ed augustea (Ediz. Vallardi), p. 316, dice: « Ciarlatani e fanatici, in viaggio per le vie del mondo, arsi da una mistica febbre, rielaboravano e ripetevano queste aspirazioni convergenti e confuse » (cioè le ansiose attese del verificarsi dei presagi orfici, dei presagi dei Magi Caldei e delle profezie ebraiche in merito alla parusia dell'Emanuele).

Prima di esaminare la concatenazione delle riflessioni lucreziane, che troviamo nei vv., che sopra abbiamo riportati (vv. 1118-1124), crediamo che sia opportuno ricordare che dalle numerose testimonianze contenute negli « Epicurea » dell'Usener a pagg. 297-305 si ricava benissimo che la filosofia epicurea condannava, perchè contrarie all' ἀταραξία sia l'avidità delle ricchezze che

la triste ambizione degli onori. È facile dunque comprendere, perchè mai Lucrezio, stando per pronunziare il nome di oro (« posterius res inventast aurumque repertum », v. 1111), e specialmente dopo che l'ha pronunziato, (Cfr. 1112-1124) insorga contro quanto dell'oro possa essere conseguenza [1]. Un'associazione di idee, in riferimento più o meno stretto con quelle che possa suscitare l'oro, spiega la vivacità dei vv. 1118-1124. Proprio dunque lo stato d'animo, causatogli dal vivo disprezzo, che egli, da filosofo epicureo, sente per l'oro e per la triste ambizione, dell'oro conseguenza, costringe il poeta a non potersi egli esprimere e a non saper dimenticare le parole che indubbiamente egli ripete e deriva dalla K.δ. di Epicuro a proposito dei vv. 1118-1120. Infatti è impossibile non costatare che i vv. 1118-1120 e i vv. 1120-1124, contrariamente a quanto accade per i vv. 922-1114, traducono in sostanza la VII K.δ. di Epicuro che noi dianzi già abbiamo riportata. Vediamo. Questa K.δ. di Epicuro dice:

« Ἔνδοξοι καὶ περιβλέπτοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι. ὥστε εἰ μὲν ἀσφαλὴς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέβαλον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν. εἰ δὲ μὴ ἀσφαλής, οὐκ ἔχουσιν οὗ ἕνεκα ἐξ αρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν ».

---

[1] N. B. Avendo noi, per il momento, ritenuto erronea l'interpretazione che avevamo data ai vv. 1009-1024 ed ai vv. 1103-1158 ed avendo accettato invece come esatta l'interpretazione tradizionale in merito data dagli studiosi, ne accettiamo, ma solo per il momento, i termini: ecco perchè abbiamo detto, come fa il Giussani, che Lucrezio qui « insorge contro l'avidità delle ricchezze... ». Il lettore dunque non colga in noi una contraddizione che non esiste.

Lucrezio dunque in sostanza non fa altro che tradurre quasi alla lettera (vv. 1118-1124) il pensiero del maestro. Infatti il « claros... atque potentes » del v. 1118 è uguale all' ἔνδοξοι καὶ περίβλεπτοι, l'« homines » rende il « τινές »; il « voluerunt » traduce l'« ἐβουλήθησαν »; l'« ut fundamento stabili fortuna maneret / et placidam possent opulenti degere vitam » rende con precisione τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι l'« iter infestum fecere viai » dà il concetto espresso da ἀπέβαλον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν ; l'« et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos / invidia interdum contemptim in Tartara taetra » rende con alata immagine poetica la prosaica semplicità, carattere del resto dello stile di Epicuro, dell'οὐκ ἔχουσιν οὗ ἕνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν.

Tutto sommato dunque, Lucrezio traduce alla lettera, o quasi, il pensiero di Epicuro.

Quanto sopra, invece di infirmarla, conferma la bontà di tutte le interpretazioni, che noi nel corso di questo studio abbiamo già date. Incongruenza? È semplicemente da parte nostra oculata avvedutezza ed esatta valutazione delle testimonianze, che gli studiosi di Lucrezio, dai quali dissentiamo, potrebbero opporci, per convincerci della inattendibilità di quanto finora nel corso delle nostre discussioni abbiamo già dimostrato con gravi prove di fatto e di quanto ci proponiamo ancora di chiarire. Chè infatti l'aver trovato un passo di Epicuro, tradotto alla lettera da Lucrezio, proprio nel brano 922-1455 del lib. V del « De Rerum Natura », oggetto fondamentale delle nostre ricerche e delle nostre discussioni, e precisamente nei vv. 1118-1124, crediamo che costituisca forse l'argomento più decisivo, a nostra disposizione, per dimostrare con evidenza che Lucrezio

non deve nè ad Epicuro nè ad epicurei seriori proprio nulla della sua concezione del progresso della vita umana.

Spieghiamoci. I vv. 1118-1124 hanno il tono ed il colore di parole tecniche e di luogo comune della stessa natura, o quasi, della predicazione della diatriba cinica e stoica: essi costituiscono in sostanza una tirata morale, la cui stonatura estetica col contesto epidittico-narrativo dei versi precedenti, non può, secondo noi, non essere avvertita neppure da un gusto non raffinato dalla bellezza e dall'arte della poesia latina in genere, lucreziana in particolare. Il tono ed il colore dei vv. 1105-1117 sono del genere diremmo, epidittico- espositivo; il tono ed il colore invece dei vv. 1118-1124 sono del genere, in sostanza, parenetico: fin troppo vivaci, fin troppo in forte contrasto estetico con la calma e la serenità spiranti dalle riflessioni contenute nei versi precedenti! Infatti neppure a chi sia destituito di ogni buon gusto d'arte e di sensibilità estetica può sfuggire, secondo noi, il valore di esuberante vivacità di quel « claros » e di quel « potentes », che tanto simmetricamente (l'uno quasi all'inizio, l'altro alla fine del verso) si corrispondono, secondo un principio estetico d'arte alessandrina, caratteristico in Virgilio, frequente in Catullo. Certo l'arte riflessa del classicismo lucreziano non ha proprio nulla di tecnica alessandrina: sarebbe da ignoranti pretenderlo. A noi interessa solo sottolineare la sfumatura estetica ed artistica della posizione nel verso delle parole « potentes » e « claros » del verso dianzi esaminato: sfumatura estetica certo non insignificante, se soprattutto poi si osservi la fantastica immagine di cosmica portata, che, attraverso il rapido crescendo dei vv. 1119-1123, con

tanta forza si condensa nel v. 1124 («Invidia interdum contemptim in Tartara taetra») e che si protrae, quasi non fosse tutta esaurita, nei due vv. successivi:

> « invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant
> plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque ».
>
> (Ediz. Giussani cfr. vv. 1132-1133)

Ancora: che i vv. 1118-1124 non costituiscano altro che una tirata morale dello stesso valore, diremmo, di un luogo comune della predicazione stoica e della diatriba cinica, è dimostrato dal fatto che il poeta, quasi dimentico del tutto del tono e del colore dei vv. 1105-1117 del genere, abbiam detto, epidittico-espositivo, si compiace d'insistere nell'esaurire quell'associazione di idee in lui risvegliate dall'aver incontrato, nella esposizione dei primi sviluppi della vita umana dallo stato di natura a quello di civilizzazione, l'oro come elemento, che nei tempi primitivi, secondo lui, era posposto al bronzo allora più utile. Egli si compiace d'insistere sulla tirata morale, di cui sopra, per ben altri sette versi, pur non trovando ora, come per i vv. 1118-1124, un'altra sentenza di Epicuro, di cui rendere in latino almeno il contesto. È la sua un'amara, ironica, sprezzante compiacenza, ma è compiacenza, che a noi sembra che contenga nel contempo dello sdegno e del disprezzo. Egli infatti nei vv. 1127-1131 così si esprime:

> « Proinde sine in cassum defessi sanguine sudent,
> angustum per iter luctantes ambitionis;
> quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque
> res ex auditis potius quam sensibus ipsis,
> nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante ».

Si comprenderà ora, come mai noi poco sopra abbiamo detto che quanto più letterale sia la traduzione che Lucrezio fa della VII Sentenza di Epicuro, tanto più essa contribuisce a rivendicare a Lucrezio la massima originalità della concezione del progresso tecnico della vita umana dallo stato di natura allo stato di civilizzazione. La traduzione che Lucrezio coi vv. 1118-1124 fa della VII Sentenza di Epicuro stona completamente, dal punto di vista estetico, nel contesto dei vv. 1105-1117 e, se un legame logico essa può avere coi versi precedenti, l'è solo per l'associazione d'idee suscitate nel poeta dall'essergli capitato nei vv. 1111 sgg. di nominare l'oro come elemento e come ricchezza: un qualsiasi altro legame nè logico nè estetico, allo stato attuale del testo trasmessoci dai codd., non è possibile.

Ancora: su poco più di cento vv. (922-1117) solo i vv. 1118-1124 ci danno in sostanza non solo un'esatta identità di concetto tra Lucrezio ed Epicuro, ma perfino testimoniano come traduzione di una Sentenza; ma questa traduzione, non avendo a che fare, in sostanza, col contesto dei vv. che precedono e di quelli che seguono, invece di costituire un argomento decisivo per la confutazione della originalità della concezione lucreziana del progresso dell'uomo, costituisce una prova importante per dimostrare l'attendibilità almeno di quanto noi, nel corso delle nostre discussioni, già abbiamo dimostrato. Per altro i vv., che or ora abbiamo discussi ed esaurientemente esaminati, tradiscono gli stessi concetti della LXVII Sentenza del Gnomol. Vat., che dice:

«Ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασται χρήματα πολλὰ διὰ τὸ πράγμα «μὴ» ῥᾴδιον εἶναι χωρὶς θητεῖας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ συνεχεῖ δαψιλείᾳ πάντα κέκτηται· ἂν δέ που καὶ τύχῃ χρημάτων πολλῶν, καὶ ταῦτα ραδίως ἂν εἰς τὴν τοῦ πλησίου εὔνοιαν διαμετρῆσαι».

Come dunque è possibile asserire, come noi abbiam fatto, fingendo di riconoscere la bontà dell'interpretazione data dagli studiosi, da cui dissentiamo, ai vv. 1134-1158, per meglio avere la possibilità di confutarla colla massima evidenza e chiarezza, come è possibile asserire che a « Lucrezio sia stato sufficiente solo pronunziare il nome di oro « posterius res »... v. 1111), per insorgere contro quanto dell'oro possa essere conseguenza?

Vediamo:

Il Giussani e, come al solito, l'Ernout e il Robin, a conferma della loro tesi, citano (oltre la K.δ. VII, che noi nelle pagg. precedenti già tanto ampiamente abbiamo discussa) i due seguenti passi di Epicuro, per confrontarli col v. 1117, che dice: «... neque enim est unquam penuria parvi »: il primo è dato dalla K.δ. XV che dice:

« Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστόν ἐστιν. ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει ».

(« la ricchezza di natura come è limitata così si può facilmente procacciare; mentre invece quella delle vane dignità devia verso l'illimitato »); il sencodo è dato dall'Epist. III, 130 di Epicuro, che dice: « Τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστιν, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον » (e cioè « mentre tutto ciò che è conforme a natura è cosa facile ad esser procacciato, invece il fatuo è difficile ad aversi »). Ma l'Ernout e il Robin citano anche sia Democrito Vors. 555, B 283 sia la Sentenza LXVII del Gnomol. Vat., che dianzi abbiamo riferita.

Democrito Vors. 555, B 283 dice:

« Πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου· οὔτε οὖν πλούσιος « ὁ » ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων » Vos. 55, B 284: « Ἢν μὴ πολλῶν ἐπιθυμέῃς, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει ».

e cioè: « povertà e ricchezza sono i nomi del bisogno e della sazietà; nè dunque è ricco colui che ha bisogno nè (è) povero colui che non ha bisogno. Se non molte cose bramassi, poche te ne sembreranno molte; poichè un desiderio non smodato rende la povertà di forze uguali alla ricchezza ».

Come si vede, l'Ernout e il Robin citano i suddetti passi che noi, per comodità del lettore abbiamo talvolta tradotti, con lo scopo di dimostrare che il v. 1117 («...neque enim est unquam penuria parvi ») nel suo contesto è stato desunto da Lucrezio da fonti di etica epicurea.

Ebbene analizziamo pure il contesto dei vv. che seguono al v. 1111 (« posterius res inventast aurumque repertum ») fino al v. 1117 (« ...neque enim est unquam penuria parvi »), e vediamo se i due commentatori francesi abbiano ragione e fino a qual punto abbiano eventualmente errato.

Il passo lucreziano in questione dice:

> « Quod facile et validis et pulcris dempsit honorem;
> divitioris enim sectam plerumque secuntur
> quamlubet et fortes et pulcro corpore creti.
> Quod siquis vera vitam ratione gubernet,
> divitiae grandes homini sunt vivere parce
> aequo animo: neque enim est unquam penuria parvi ».

A prima vista i commentatori in discussione sembra che abbiano ragione e noi stessi per un momento abbiamo avuto l'impressione che questi vv. possano senz'altro infirmare il nostro assunto. Certo identità di concetto tra Lucrezio e le sue fonti c'è; ma questa viene a perdere ogni significato sostanziale, se vien messa in relazione col contesto di tutto il brano 1009-1025, e 1103-1158, come noi già abbiamo fatto nell'interpretazione che ad

esso abbiamo data, quando cioè abbiamo sostenuto con un'ampia analisi (i sostenitori dell'interpretazione tradizionale forse la diranno piuttosto cavillosa, pur riconoscendo l'obbiettività dei nostri ragionamenti!), quando abbiamo sostenuto che Lucrezio intende riferirsi sempre a coloro che, dopo la scoperta dell'oro, essendo diventati ricchi e volendo essere anche potenti, vollero sovvertire l'ordine sociale, che esisteva sotto i «reges». Questa identità di concetto ha pertanto lo stesso valore della identità di concetto che abbiamo riconosciuta tra il «nec laedere nec violari» del v. 1118 e l' εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι della Sentenza XXXI di Epicuro; ha il semplice valore cioè di parole tecniche di un luogo comune, di una convizione specifica e caratteristica tra tutti i seguaci del filosofo del κῆπος. Lucrezio dunque intanto dice: «Nec laedere...» in quanto è un epicureo, non in quanto abbia tradotto da Epicuro. In sostanza i vv. 1115-1117 sono fin troppo prosaici nel tono e nel colore in piena stonatura col tono narrativo dei vv. 1103-1114 e col tono altamente poetico, profondamente patetico, colorito negli ultimi vv. di una cosmica drammaticità, dei vv. 1118-11124. Il Robin dunque erra nel dire: (cfr. Epicure VII, dont le texte a visiblement inspirè L.), poichè gli sono sfuggite, direi, le differenze che sono tra il contesto greco e quello lucreziano. Del resto l'identità di concetto nei vv. lucreziani con il passo di Democrito che l'Ernout e il Robin citano è da delimitarsi solo per i vv. 1116-1117:

> « divitiae grandes homini sunt vivere parce
> aequo animo: neque enim est unquam penuria parvi »;

ma chi non nota la discordanza, in cui essi sono sia coi versi che precedono che coi versi che seguono? Anche

in questo caso dunque l'identità di due vv. soltanto con una fonte epicurea non può infirmare l'originalità lucreziana della concezione del progresso: la discordanza, che dianzi abbiamo messa in rilievo, è abbastanza significativa. Noi pertanto non crediamo di andare troppo lungi dal vero, dal verosimile almeno, se riteniamo che anche in questi vv. è, nonostante l'identità di concetto che in essi abbiamo riscontrata con la fonte democritea, quella nota fondamentale della personalità filosofica di Lucrezio, che già altrove abbiamo messo in rilievo, e che consiste nell'aver questi in gran parte della sua caratteristica concezione del progresso profondamente rivissuto la storia e la leggenda, l'evoluzione del primo sorgere delle istituzioni romane ed italiche e nell'aver profondamente rivissuto altresì, sebbene nel tono e nel colore dell'etica epicurea, la sua intima e personale esperienza della vita. Noi in conclusione non asseriamo che i vv. 1115-1117 sono in contrasto con l'etica epicurea, pur riconoscendo (in contrasto dunque con quanto suppone il Robin) che Lucrezio abbia tratto ispirazione anche dalla sua personale esperienza filosofica e dalla sua educazione, quale non gli poteva mancare come romano e come latino [1].

---

[1] Cfr. A. Traglia, o. c. pp. 148-152.

Capitolo X

IL LUCREZIO DEI VV. 1134-1158 ED IL CONCETTO DI LEGGE MORALE IN EPICURO: CARATTERI DEFFERENZIALI

Quanto al Giussani, che a pag. 131, ad interpretazione dei vv. 1134-1158, così si esprime: « ...fu imposta una limitazione, un freno doloroso: la paura del castigo; la voce della coscienza, che ci trattiene dal commettere ingiustizia o ci rimorde dell'ingiustizia commessa non è che timore del castigo », osserviamo che egli, come al solito, non rende affatto il pensiero lucreziano, falsificandolo e travisandolo, volendo renderlo per forza epicureo. Che c'entra il dire « ...si trovò costituito lo Stato, la πόλις, la civitas e l'impero di una giustizia e di una legge morale? Che c'entra la legge morale? Noi non comprendiamo che razza di « legge morale » possa essere questa che è pretesa dal Giussani a proposito dei versi 1134-1158, nè sappiamo capire che senso possa avere dire col Giussani « la voce della coscienza, che ci trattiene dal commettere l'ingiustizia o ci rimorde dell'ingiustizia commessa, non è che il timore del castigo », qualora si tenga esatto conto del contesto generale di tutto il brano 922-1158. Nè crediamo che nell'etica epicurea si possa

riconoscere una «legge morale», se per Epicuro la giustizia non ha un valore assoluto, ma solo un valore relativo. La giustizia, quale è concepita dall'etica epicurea, se non erriamo, non ha nè può avere un valore morale, se essa può essere solo utilitaristica, se «l'ingiustizia considerata in sè non è un male» (cfr. K.δ. XXXIII). È vero che nell'etica epicurea «la voce della coscienza, che ci trattiene dal commettere l'ingiustizia o ci rimorde dell'ingiustizia commessa, non è che timore del castigo»; è vero che il tono ed il colore, in sostanza, dei vv. 1150-1158 sono essenzialmente epicurei; ma che c'entra, anche in questo caso, dire in merito che «così per libero assenso degli uomini, in vista dell'utilità di tutti e di ciascuno, in forza dunque di una specie di contratto sociale, si trovò costituito lo Stato, la πόλις la civitas e l'impero di una giustizia e *di una legge morale*»? Se Lucrezio nei vv. 1150-1158 intendesse parlare di una legge morale, non si sarebbe certamente espresso così come leggiamo nei vv. in questione: non direbbe: «nec facilest placidam ac pacatam degere vitam / qui violat factis communia foedera pacis». Se inoltre nei versi successivi avesse proprio voluto darci l'esatto pensiero di Epicuro, avendolo tradotto da qualche sua opera, e non un concetto tipico dell'etica epicurea, egli non sarebbe mai ricorso al quadro così drammatico quale quello datoci dal tono e dal colore, dall'immagini soprattutto, che in noi suscita quel «multi per somnia saepe loquentes», così dolorosamente violento ed appassionato. Che senso avrebbe questo tono drammatico, se il poeta avesse voluto esprimere solo il pensiero del suo maestro? È vero che egli non intende fare altro che dimostrare che la voce della coscienza non è altro che il timore del castigo; ma è mai possibile che questo

castigo, nell'etica di Epicuro, fosse concepito in un modo da indurre l'eventuale reo ad un vero insopportabile parossismo, ad uno stato di παράνοια, di μανία, se si vuole? Il castigo, è vero, nell'etica di Epicuro incute timore, poichè, se pure per il momento il reo dovesse riuscire a sfuggire alla legge, se non prima, dopo, ci sarebbe certamente l'intervento dell'azione penale: è questo l'unico motivo per cui, secondo Epicuro, bisogna evitare di commettere un'ingiustizia, pur non essendo questa un male in sè e per sè (Cfr. K.δ. XXXIV). Se dunque quel « praemia vitae » del v. 1149, che il Giussani interpreta come « la spontaneità illimitata della azione umana nella ricerca del piacere », volesse comprendere anche il concetto dell'ingiustizia o almeno la capacità a delinquere, che, sebbene teoricamente, nell'etica di Epicuro è ammessa come una forma di piacere, sebbene non consigliata, perchè è preferibile scegliere con sapienza ed oculatezza e prudenza i piaceri duraturi, non quelli che possono apportare come conseguenza grave turbamento o squilibrio, dovremmo concludere che il Giussani in questo caso non ha affatto compreso il senso fondamentale dei vv. 1147-48:

> « Ulcisci quam nunc concessumst legibus aequi,
> hanc ob rem est homines pertaesum vi colere aevom ».

Noi in sostanza crediamo che gli uomini primitivi, di cui intende parlare Lucrezio al v. 1148, trovando insopportabile un genere di vita di violenza e di mal costume politico e sociale causato da coloro che, dopo la scoperta dell'oro, essendo diventati ricchi e quindi ambiziosi, dopo che riuscirono ad abbattere il potere dei « reges », brigavano con violenze e malefatte per

conquistare il potere, si reputarono felici e fortunati del fatto che

> « inde magistratum partim docuere creare,
> iuraque constituere, ut vellent legibus uti »;
>
> (vv. 1141-42)

ecco perchè

> « ... genus humanum, defessum vi colere aevom,
> ex inimicitiis languebat qui magis ipsum
> sponte sua cecidit sub leges artaque iura »
>
> (vv. 1143-45)

Se noi ai vv. 1103-1131 e ai vv. 1134-1158 non dessimo (l'interpretazione del Giussani invece la dà) una soluzione di continuità, moltissime difficoltà sarebbero superate. Quegli ambiziosi, di cui il poeta parla ai vv. 1118 sgg., essendo diventati ricchi, e quindi ambiziosi, sono condannati a subire quanto è detto nei vv. 1118-1131; sono condannati a subire altresì quanto è detto nei vv. 1150-1158: la drammaticità dei vv. 1156-1158 si può capire solo con la drammaticità dei vv. 1121-1124 e 1132-1133. È vero che la condanna dell'ambizione « repond », come dice il Robin, « a une attitude bien connue des Epicuriens et qu'exprime leur cèlèbre maxime λάθε βιώσας » e che quella delle ricchezze ha un colore ed un tono democriteo (Cfr. Vers. 55, B 283 e 284); ma chi non vede che il Robin, quando a pag. 153 del III Volume del suo commento, ad interpretazione del v. 1118, annota, così esprimendosi: « Cfr. Epicure K.δ. VII, dont le texte a visibilment inspirè L. », non valuta esattamente il contesto greco e quello lucreziano? Per noi dunque il Robin ha torto nel dire quanto sopra; Lucrezio per noi anche qui trae ispirazione solo da quanto aveva potuto osservare nella esperienza degli uomini

politici tanto famosi al suo tempo per le loro ambizioni e da quanto aveva potuto dedurre dalla storia di Roma: non si potrebbe comprendere la drammaticità, dei versi 1156-1158 se non con la drammaticità per esempio, della figura di un Catilina [1].

Certo noi non intendiamo affatto dire che specie i vv. 1156-1158 ed i vv. 1116-1124, 1132-1133 sono in contrasto coll'etica epicurea: diciamo soltanto che i passi di Epicuro e di Democrito citati dall'Ernout et Robin, da cui questi sostengono che Lucrezio abbia preso ispirazione per i vv. 1156-1158 e 1116-1124, 1132-1133, non possono dimostrare quanto con essi si pretende, l'impossibilità cioè, per cui si possa ragionevolmente parlare dell'originalità lucreziana. Il « λάθε βιώσας » si deduce dal colorito e dal tono generale del brano lucreziano nelle pagine precedenti da noi ampiamente analizzato ed esaminato: ma come non riconoscere anche in questo « λάθε βιώσας » un'ampia esperienza personale profondamente vissuta dal filosofo latino?

Ma analizziamo pure, sotto altri punti di vista, il testo del passo di Epicuro, citato dall'Ernout e dal Robin, ed il testo dei vv. lucreziani.

Epicuro (cfr. Usener, Epicurea, N. 532), sulla testimonianza di Plutarco (cfr. Contra Epicuri beatitudinem 6 p. 1090), dice che:

> « Τοὺς γὰρ ἀδικοὺντας καὶ παρανομοῦντας ἀθλίως φασὶ. καὶ περὶ φόβως ζῆν πάντα χρόνον ὅτι κἂν λαθεῖν δύνωνται, πίστιν περὶ τοῦ λαθεῖν λαβεῖν ἀδύνατόν ἐστι. ὅθεν ὁ « περὶ » τοῦ μέλλοντος αἐὶ φόβος ἐγκείμενος οὐχ ἐᾷ χαίρειν οὐδὲ θαρρεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι »,

e cioè che coloro che commettono ingiustizie e che

---

(1) Cfr. A. Traglia, o. c. pag. 151.

violano le leggi vivono per sempre infelicemente e con paura, poichè, anche se possono (per il momento) sfuggire alle pene che meritano le loro azioni, non è possibile che abbiano assoluta fiducia nel loro nascondiglio: donde, siccome hanno sempre paura del futuro, non possono nè godere nè aver fiducia nelle cose presenti ».

Lucrezio dice:

> « Circumredit enim vis atque iniuria quemque,
> atque, unde exortast, ad eum plerumque revertit,
> nec facilest placidam ac pacatam degere vitam
> qui violat factis communia foedera pacis.
> Etsi fallit enim divom genus humanumque,
> perpetuo tamen id fore clam diffidere debet;
> quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes
> aut morbo delirantes protraxe ferantur
> et celata diu in medium et peccata dedisse ».
>
> (vv. 1150-1158)

Come si vede, Lucrezio per dire le stesse cose di Epicuro, ricorre a perifrasi di tono poetico e letterario, là dove il maestro, Epicuro, secondo il solito, non fa altro che esprimersi con la scarnezza, la severità, l'asciuttezza del suo stile che, secondo noi, altro non può essere che l'esatta espressione dell'aridità della sua filosofia. Inoltre, mentre il testo di Epicuro a mala pena comprende cinque linee di una comune edizione Teubner, il testo di Lucrezio invece si estende per ben dieci esametri. Se poi volessimo analizzare le singole espressioni usate da Epicuro da una parte, da Lucrezio dall'altra, non potremmo non trovare evidenti testimonianze della esuberanza da una parte dello stile di Lucrezio [1], della

[1] Cfr. M. Pezzini: « Esuberanza verbale nella poesia di Lucrezio ». Appunto sullo stile del De rerum natura, Palermo, Utes 1951.

scarnezza e dell'aridità dell'altra dello stile di Epicuro. Infatti, mentre Epicuro dice semplicemente:

« τοὺς γὰρ ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας ἀθλίως — φασὶ καὶ περιφόβως ζῆν τὸν πάντα χρόνον »,

Lucrezio, invece di usare forme participiali di numero plurale (Epicuro ne usa due ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας !) usa una forma relativa di numero singolare, per meglio rendere letterariamente e stilisticamente il tono, che assume in tutto il suo poema, di maestro epicureo e di apostolo per la salvezza dell'umanità infelice. In sostanza noi riconosciamo in quel « qui violat factis communia foedera pacis » del v. 1153 un valore gnomico, che, a nostro parere, così sentito, non può non dare vivacità di tono e di colore a tutto il contesto dei vv. 1150-1155, poichè, mentre il concetto di Epicuro, così come da Plutarco l'abbiamo preso, perde molto, moltissimo anzi del suo valore didattico, in Lucrezio invece il tono di predica e di vivacità, che noi riconosciamo in quel « qui violat... » del v. 1153 dà plasticità a tutta l'immagine creata dal contesto dei vv. 1150-1155 e dei vv. 1156-1158. A noi insomma sembra che nelle varie espressioni usate dal poeta nei vv. 1150-1153 (specie nei vv. 1155-1158), il singolare « nec facilest placidam ac pacatam degere vitam / qui violat factis communia foedera pacis » non può non incrementare la vivacità di tono e di colore della scena drammatica contenuta nei vv. 1156-1158, in vivace contrasto con i participi plurali della prosa di Epicuro in Plutarco, dati da ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας.

Tenendo conto del contesto dei vv. 1009-1024, giuremmo che quasi il poeta abbia davanti alla sua mente, nello scrivere i vv. 1156-1158, la figura drammatica di

Catilina. Differentemente dal contesto di tono e di colore della prosa greca troviamo nei vv. di Lucrezio suddetti il colore, l'efficacia, l'angoscia cosmica di esseri animati, ed inanimati, che è proprio la nota fondamentale della poesia e della filosofia del filosofo latino. Ancora: l'originalità lucreziana, se per rivendicare l'originalità in questione è lecito trarre prove e testimonianze dallo stile e dal colorito del « De Rerum Natura » in genere, l'originalità lucreziana dei vv. 1150-1155 è dimostrata a nostro parere anche da quel « degere », che con tanta efficacia, nella sua brevità rende il τὸν πάντα χρόνον freddo e prosaico del testo greco, rendendo Epicuro l'identica riflessione con ben tre parole. Ancora: quel « nec facilest placidam ac pacatam degere vitam » del v. 1152 è troppo arioso, pieno di luce e di splendore in quella vocale « a » che insistentemente si ripete (« nec facilest placidam ac pacatam degere vitam »), che, di suono troppo aperto, non può non tradire, a nostro parere, una profonda nostalgia di pace e di serenità: nostalgia resa con maggiore efficacia dalla vivacità propria della negativa « nec », che, così stando all'inizio del verso, non può non dare quella sfumatura, che mettiamo in rilievo. Fin qui per quanto concerne i vv. 1150-1155. Ma, se vogliamo procedere nella nostra analisi, per esaminare, fino a che punto si possa parlare di un'indipendenza lucreziana dal pensiero di Epicuro, di un'originalità lucreziana, al fiolosofo rivendicabile per aver profondamente rivissuto, trasformandolo, nella sua personale esperienza della vita romana il pensiero di Epicuro, non sappiamo non riconoscere ulteriori conferme a sostegno della nostra tesi e, sebbene quel κἂν λαθεῖν δύνωνται, πίστιν περὶ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατόν ἐστιν trovi un più o meno esatto riscontro nell'« etsi fallit enim divom genus huma-

numque, / perpetuo tamen id fore clam diffidere debet» (vv. 154-1155), e in quel ἀδύνατόν ἐστιν, reso dal «debet» (v. 1155), che regge un infinito significativo, opposto al significato espresso dall'infinito retto dall' ἀδύνατόν ἐστιν della prosa greca, la riflessione di Epicuro:

«ὅθεν δ «περὶ» τοῦ μέλλοντος αἰεὶ φόβος ἐγκείμενος οὐκ ἐᾷ χαίρειν οὐδὲ θαρρεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι».

non è affatto resa dai vv. lucreziani, i quali dicono soltanto:

«Quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes
aut morbo delirantes protraxe ferantur
et celata diu in medium et peccata dedisse»
(vv. 1156-1158)

Entrambi, sia Epicuro che Lucrezio, parlano del reo in preda al rimorso; ma, mentre Epicuro insiste sull'immagine resa dal φόβος con tutte le sue terribili conseguenze, Lucrezio invece, liberandosi dal concetto di Epicuro, da cui prende lo spunto, si abbandona alla plasticità del quadro di coloro che, dopo aver commesso un delitto, in preda al rimorso, o in sogno o per delirio di morbi violenti tradirono se stessi e svelarono le ingiustizie e le colpe già celate da lungo tempo. Come si vede, Lucrezio ed Epicuro non parlano affatto della «legge morale» pretesa dal Giussani, ma solo del rimorso della coscienza dovuto essenzialmente al timore di essere puniti; e mentre Epicuro parla solo del φόβος in sè, Lucrezio invece insiste sull'immagine plastica del reo, che, durante gl'incubi, tradisce se stesso: in Lucrezio non c'è il φόβος, ma ci sono le conseguenze del φόβος!

Mentre poi il tono del passo di Epicuro è semplicemente didattico, i vv. di Lucrezio esprimono invece cupe,

tristi, dolorose riflessioni; Lucrezio non insegna, come fa Epicuro: fa solo angosciose costatazioni. Canta il suo animo col canto del sorgere della primitiva società umana la storia recente di Roma nelle sue condizioni politiche e sociali: i tentativi rivoluzionari di Catilina, quelli di Glaucia e di Saturnino e di Mario rivivono con la loro triste esperienza nella vastità cosmica della sua coscienza [1].

Questa soprattutto l'originalità del filosofo latino!

---

(1) A. Traglia, o. c. pag. 151.

(1) Fabbri Th.: « Romanorum civitas atque imperium quatenus Lucretiano carmine significentur », Latinitas III, 1955 pp. 182-186.

Capitolo XI

LA QUESTIONE DEL LINGUAGGIO ED IL CONCETTO DELLA DIVINITA' IN LUCREZIO ED IN EPICURO: CARATTERI DIFFERENZIALI

Il Giussani a pag. 271 dei suoi Studi Lucreziani, dopo aver osservato che il Bonghi (trad. d. Cratilo), ammirando l'altezza del concetto platonico del linguaggio (quale egli l'interpreta, ossia perchè vede in esso predominare un elemento intellettuale, il porre, cioè, una esteriore relazione del vocabolo e dei suoni della voce articolata colle affezioni dell'animo o coi concetti della mente), giudica (p. 182) meno nobili e come degenerate le posteriori teorie, la stoica e l'epicurea, del linguaggio, perchè in esse quella relazione è sciolta, e così l'elemento intellettuale del linguaggio è sopraffatto dal suo elemento naturale, il Giussani, dopo aver osservato quanto sopra, soggiunge: « Rispetto ad Epicuro (degli stoici non mi occupo) non posso convenire in questa sentenza. E osservo, anzitutto, che il confronto è mal posto, perchè la questione che i due (Platone ed Epicuro) risolvono non è la medesima ». Egli quindi osserva che l'origine del linguaggio, quale è concepito da Epi-

curo, è un caso in cui questi « è stato così singolare divinatore di concetti e teorie scientifiche modernissime » (V. p. es., Darwin, Descent of man I. 53 sgg.; Whitney, Vita del linguaggio, cap. XIV). Egli, conciliando la teoria platonica con quella epicurea, dimostra altresì che per Epicuro il linguaggio in sostanza è φύσει.

L'opinione del Giussani in sostanza è esatta, poichè è più che evidente che la teoria di Epicuro non solo non discorda da quella platonica, ma, per così dire, la integra, tanto più poi che Epicuro nella lettera ad Erodoto così soggiunge:

> « ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας ».

Dunque per Epicuro, volendo noi tradurre il suo testo, che abbiamo riportato, (« gli uomini, (raccoltisi sempre più in gruppi sociali), per rendere queste manifestazioni più chiare e precise e insieme più brevi e fisse, posero di comune accordo i nomi alle cose; s'intende ogni nazione i suoi ») il linguaggio sorge φύσει e diventa stabile θέσει.

A noi sembra che Epicuro, pur essendo costretto per ragioni di coerenza col suo sistema a considerare la origine del linguaggio φύσει, non abbia voluto far altro che trovare un termine medio con la dottrina platonica e che perciò poi immagina che il linguaggio si renda stabile θέσει, quando gli uomini si accorsero del gran vantaggio che da esso ritraevano. Ebbene chi non nota quanto sia puerile siffatto tentativo di Epicuro di conciliare due teorie opposte? Lo stesso Giussani, che ad ogni costo vuol sostenere l'originalità epicurea, se ne accorge e perciò in merito soggiunge: « Il salto qui è troppo

brusco e non abbastanza scientifico. Forse è eccessivo tradurre κοινῶς di comune accordo» [1].

Per noi, senza dubbio, se ne accorge anche Lucrezio, il quale esclude, in contrasto quindi con Epicuro, che il linguaggio sia sorto, sebbene Epicuro ciò ammetta in un secondo momento, anche θέσει [1].

Il Giussani dichiara di credere che Lucrezio non abbia voluto essere affatto in contrasto con Epicuro, in quanto secondo lui egli si sarebbe dimenticato di parlare del secondo momento, quando cioè il linguaggio sarebbe sorto anche θέσει. L'interpretazione, che egli dà ai vv. 1048-1049, che cioè l'argomento di Lucrezio contro la prima origine θέσει, contenuto nei versi suddetti, implica che la cosa divenne possibile e naturale poi e che era possibile mediante il linguaggio primitivo ed istintivo, è senza dubbio erronea. Il Giussani, come al solito, interpreta come più gli fa comodo, senza tenere alcun conto del tono e del colore del contesto, di cui fan parte i vv. che gli capita di interpretare: egli è sempre suggestionato dalla sua tesi! Se la sua interpretazione dei vv. 1048-1049 fosse esatta, non si comprenderebbe il senso dei vv. 1039-1041. In questi Lucrezio intende scagliarsi proprio contro i sostenitori del linguaggio θέσει: il tono ed il colore dei vv. 1041-1053 non sono altro che la confutazione della tesi del linguaggio θέσει, poichè egli sia nei vv. 1039-1041 sia nei vv. 1041-1053 così si esprime:

> « Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
> rebus, et inde homines didicisse vocabula prima,

---

(1) Cfr. A. Traglia, o. c. sull'origine del linguaggio brevi cenni in pp. 150-52.

(1) Cfr. J. Bayet: « Études lucrétiennes, l'originalité de Lucrèce dans l'Épicurisme », Paris, 1948.

desiperest. Nam cur hic posset cuncta notare
vocibus et varios sonitus emittere linguae,
tempore eodem alii facere id non quisse putentur?
Praeterea si non alii quoque vocibus usi
inter se fuerant, unde insita notities est
utilitatis et unde data est huic prima potestas,
quid vellet facere ut sciret animoque videret?
Cogere item pluris unus victosque domare
non poterat, rerum ut perdiscere nomina vellent;
nec ratione docere ulla suadereque surdis,
quid sit opus facto, facilest: neque enim paterentur,
nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris
vocis inauditos sonitus obtundere frustra ».

Come si vede, Lucrezio non è affatto d'accordo con Epicuro, con cui non è d'accordo neppure in merito ai caratteri differenziali dei dialetti e delle lingue: egli non ne parla affatto, mentre Epicuro compie in merito uno sforzo più che notevole. Nel suo sistema di infiniti mondi e di continue nascite e morti di mondi, questo nostro mondo, come è molto piccolo, così ha molto breve vita; quindi la necessità di precipitare gli eventi, di violente spiegazioni, per arrivare alle condizioni di civiltà progredita. Egli, Epicuro, è lontanissimo dal concetto di una storia del linguaggio, d'una continuata e lenta evoluzione da semplicissimi principi a grande ricchezza ed organizzazione; meno ancora vede il trasformarsi continuo dei linguaggi. Perciò si immagina i diversi linguaggi formatisi bensì durante un certo tempo e non brevissimo, ma, una volta formatisi, durati presso a poco così come sono. Perciò ammette senz'altro l'originaria pluralità dei linguaggi; e poichè questa gli era probabilmente stata opposta, contro la sua dottrina del linguaggio, dappoichè, se il linguaggio è φύσει, come mai non è lo stesso dappertutto, essendo dappertutto uguale

la umana natura? Egli deve giustificare ad ogni costo questa pluralità, e risponde che la natura umana non è uguale dappertutto: a tal segno che un oppositore avrebbe ben potuto ritorcer l'argomento contro la fiducia epicurea nella testimonianza dei sensi. Ed è perciò ancora che egli, nell'ambito di ciascuna nazione, immagina quel primitivo linguaggio naturale, anteriore ad ogni riflessione sulla utilità, assai più ricco di voci e di significazioni che non ce le immaginiamo noi; ed ottiene ciò, facendo sì che non solo i vari πάθη, suscitati in noi anche, e soprattutto, dalle impressioni esterne, facciano esplodere variae voces, ma anche i φαντάσματα, anche le molte e varie impressioni esterne direttamente facciano emettere all'uomo dei suoni, e, mediante il complesso lavoro degli organi vocali, gli facciano foggiare, istintivamente e per forza, questi suoni, in una corrispondente molteplicità e varietà di modi. E così egli ha potuto far concorrere le diversità delle regioni a produrre le diversità dei linguaggi: chè intende già solo (il che si capirebbe meglio) che diversità climatiche possano determinare certe generiche diversità di tendenze o disposizioni nel campo emozionale, e quindi anche nelle naturali espressioni emozionali; ma che anche la molto grande diversità di cose, che distinguono regioni diverse, mandando all'uomo molte diverse qualità di φαντάσματα, evoca molte espressioni vocali spontanee molto diverse da regione a regione. E poichè il secondo stadio, lo stadio riflesso della θέσις ὀνομάτων, si trovava già pronto in un così ricco materiale naturale, che gli impositori dei nomi hanno naturalmente conservato ed elaborato; e anche in questa opera di elaborazione e determinazione e sviluppo essi (come è detto avvenisse per l'introduzione dei nuovi nomi per cose nuove) avranno cercato di atte-

nersi il più che fosse possibile alla πλείστη αἰτία, cioè all'osservata corrispondenza tra certi suoni spontanei e sentimenti o caratteri di cose; ne viene che anche per Epicuro tra vocaboli ed oggetti dovesse, in fondo, intercorrere un'intima relazione espressiva, e che per lui i vocaboli fossero tali anche nel senso platonico. Ma Lucrezio dicendo:

> « Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
> rebus, et inde homines didicisse vocabula prima,
> desiperest. . . . . »

non solo non accetta la dottrina platonica, che proprio con i suddetti versi combatte, ma non tien conto neppure del tentativo fatto da Epicuro per conciliare la sua concezione del linguaggio φύσει con la teoria platonica e la diversità dei dialetti e delle lingue. Lucrezio intende tener conto ancora una volta della sua personale speculazione filosofica, pur senza venire meno del tutto alle convinzioni della sua setta. Egli ragiona col suo buon senso: non è un cieco, che si lasci trascinare dove che sia; controlla la dottrina del maestro, medita a lungo su di essa e, ove la sua personale speculazione filosofica lo induca a non accettare qualche punto della dottrina tradizionale, o si limita a non parlarne o escogita argomentazioni sue personali [1]. Nel caso in questione, il filosofo latino non dimentica affatto « il secondo stadio descritto da Epicuro », come crede il Giussani, ma di proposito insiste nel combattere la teoria di Platone e, sebbene indirettamente, qualche punto della teoria di Epicuro, laddove cioè questi la dottrina platonica (θέσει) aveva reso

[1] Cfr. J. Bayet: « Études lucrétiennes: l'originalité de Lucrèce dans l'epicurisme », Paris, 1948.

sua. Egli accetta soltanto il cosiddetto primo stadio del linguaggio, quello cioè paragonabile al linguaggio degli animali, e non per nulla illustra a lungo questo argomento per analogia. Il cane molosso, che abbaia; la cagna, che, accarezzando i propri cuccioli, emette voci ben diverse da quelle che ad essa son proprie, quando di notte custodisce la casa del padrone; il nitrito del cavallo che, preso dai pungoli dell'aligero Amore, nitrisce; le stirpi dei volatili, degli uccelli dai vari colori, degli unghiati sparvieri, degli ossifraghi e degli smerghi, che emettono suoni sempre più dissimili fra loro: tutti gli animali insomma cadono sotto la personale esperienza del filosofo latino. Forse che Epicuro aveva fatto altrettanto?

Anche in merito dunque alla questione dell'origine del linguaggio possiamo ragionevolmente rivendicare a Lucrezio l'originalità della sua concezione del progresso della vita dell'uomo dallo stato di natura a quello di civilizzazzione. Questa originalità, volendo, non è impossibile riconoscere neppure in merito al sorgere della religione e del timore, del terrore anzi, che gli Dei incutono negli uomini (1).

Come ognuno sa, Epicuro si è occupato moltissimo sia degli dei che del timore che essi incutono, ed ha spiegato la loro natura, relegandoli nei moenia mundi, negando ogni provvidenza divina. Lucrezio, che ammirava entusiasta soprattutto questo aspetto particolare della dottrina del maestro, non poteva non accettarla integralmente, anche e soprattutto perchè l'unico scopo, con cui egli scriveva il suo poema, era quello di liberare

---

(1) Cfr. P. Bovancé: « Lucrèce et la poésie », (Paris, 1947), in cui si dimostra che Lucrezio mette la poesia al servizio della fede.

per sempre l'umanità da due grandi terrori, che la rendevano infelice: quello incusso dalla morte e quello incusso dagli dei. Per lui anzi (se saluta Epicuro con quel lirico entusiasmo che ognuno sa, l'è soprattutto perchè questi è stato il primo che osò sfidare la potenza della divinità, negandone la provvidenza) per lui anzi quanto sopra costituiva la sua suprema missione. È forse questo il motivo per cui egli è costretto a dimostrare una certa personale indipendenza, nonostante l'importanza dell'argomento, dal pensiero del maestro: anche qui possiamo ragionevolmente parlare di una sua personale speculazione filosofica della dottrina epicurea. Infatti egli, sebbene altari e cerimonie religiose da Epicuro non fossero state proscritte, ammettendo questi esser cosa giusta e buona rendere onore agli dei, come riconoscimento della loro eccellenza, si scaglia con violenta passione proprio contro il culto religioso e la credulità di ignoranti e di superstiziosi; deplora con sdegno, sarcasmo, ira e disprezzo la crescente superstizione dei tempi suoi, florida quanto mai, pur in mezzo allo splendore di ricchezza, di costumi e di civiltà, quale godeva la Roma del suo secolo [1]:

« O genus infelix humanum, talia divis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!
quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
volnera, quas lacrimas peperere minoribu'nostris!
Nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo

---

[1] Cfr. G. Barra: « La polemisca antireligiosa nel V libro di Lucrezio », Roma, 1954.

> spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
> sed mage pacata posse omnia mente tueri ».
>
> (vv. 1192-1201)

Forse che Epicuro aveva scritto altrettanto? Forse che non è questo il motivo fondamentale dell'ispirazione lirica della lucreziana filosofia e poesia della natura? Come dunque il Bignone ha potuto permettersi di dire nel suo articolo su Lucrezio per l'Enciclopedia Treccani quanto noi in merito abbiamo riportato nella premessa a questo nostro studio? È proprio dunque un uomo senza ingegno il nostro Lucrezio, quale abbiamo messo noi in rilievo nei caratteri fondamentali della sua ispirazione filosofica nel corso delle nostre discussioni? Egli per vero discorda perfino nell'argomento più fondamentale della setta epicurea e della dottrina del maestro.

A torto dunque il nostro Giussani crede che i filosofi della dottrina epicurea abbiano seguito pedissequamente il maestro; è falso quanto egli dice nelle prime pagine dei suoi Studi Lucreziani in merito all'epicureismo, che, secondo lui, « finchè durò, durò saldo e compatto ed uguale a se stesso ». Hanno torto altresì quanti ancora oggi, accettando certi preconcetti, osano ancora credere, non sappiamo con quanta ignoranza, che Lucrezio non sia affatto un filosofo originale nei limiti, se non altro, che gli potevano permettere la sua fede in Epicuro e la sua personale esperienza della vita. Ma ci si potrebbe obbiettare che il filosofo latino accetta però integralmente la concezione epicurea della divinità e di questa, nonostante tutto, non riesce a liberarsi neppure nei vv. 922-1455 della sua concezione del progresso. Qui, se un ultimo argomento è lecito apportare a sostegno di quanto già crediamo d'aver dimostrato con fin troppa chiarezza, non è inopportuno fare osservare che anzitutto quanto il

filosofo dice intorno alla divinità nei vv. 1159-1191 non è da attribuirsi ad una specifica sua persuasione, ma ad una specifica persuasione, che egli suppone nella mentalità naturalmente superstiziosa dei suoi uomini primitivi, che, soprattutto allo stato selvaggio, non potendo non aver paura dei fenomeni terrestri e celesti e soprattutto della realtà orribile della matrigna natura, non potevano non credere all'esistenza di esseri superiori, quali o vedevano nei sogni o nelle malate fantasie, se non altro, per impetrarne aiuto e conforto, confessando così la debolezza della loro natura umana. Bene a ragione Giovanni Trezza nel suo studio intitolato «Lucrezio» (Firenze, 1879) [1] nel I capitolo trova più che naturale che l'uomo, a contatto delle forze avverse della natura matrigna, tanto più è indotto dalla sua fantasia a fantasticare su l'esistenza di dei e demoni, quanto più avverte la sua debolezza e la sua inferiorità. Sentimenti quindi più che umani e naturali quelli che Lucrezio nei vv. 1159-1191, pur mantenendosi nei limiti della sua setta filosofica, attribuisce ai suoi uomini primitivi. Forse che non sono questi gli stessi sentimenti che involontariamente prova, sebbene soprattutto nei momenti più angosciosi della sua esistenza, anche il così detto ateo moderno? Si tratta, precisiamo, di momenti: ma quei momenti, di umana debolezza naturalmente, sono pur sempre significativi, per farci comprendere, come mai Lucrezio non avrebbe non potuto, pur nel suo acceso ateismo, attribuire realisticamente ai suoi uomini primitivi quanto loro attribuisce nei vv. 1159-1191. Egli certamente avrà osservato quanto fosse comune ai tempi suoi per esempio il terrore incusso dalle folgori: e chi non ricorda che perfino l'imperatore

---

[1] Cfr. anche G. Soleri: « Lucrezio », Brescia, 1945.

Augusto, sebbene di una mente così lungimirante ed elevata, quale testimoniano la sua attività politica ed amministrativa, la sua cultura e la sua esperienza della vita, allo scoppio delle folgori, per terrore di queste, soleva nascondersi tra le lenzuola? (cfr. Svetonio). Allora non ancora era stato inventato il parafulmine che avesse potuto garentire una relativa tranquillità! Qual meraviglia dunque, se il nostro filosofo, sebbene anche nei limiti della dottrina di Epicuro, ritiene che gli uomini primitivi credessero nell'esistenza di esseri superiori, che opportunamente propiziati fossero venuti loro in aiuto? L'animismo romano e latino (autorevole testimonianza troviamo nel « De Agricultura » di Catone ed anche nelle fonti delle « Georgiche » di Virgilio, quali Varrone e Giulio Igino), anche se non volessimo ammettere in merito una personale esperienza di Lucrezio prima della sua conversione all'epicureismo, prima almeno dei suoi quindici anni, e la superstizione inoltre quanto mai viva anche in quella parte della società romana e latina già evoluta ci vietano di credere che il poeta, per parlare dei suoi dei sia nel V lib. (vv. 1159-1191, 146-155) sia nel II (vv. 294-307, 350-500) abbia sentito la necessità di attingere necessariamente dalle opere di Epicuro (egli che di dottrina epicurea, come dimostra il suo poema, era autentico maestro), così come sarebbe costretto a fare un nostro ragazzo col catechismo cattolico od un mediocre seminarista. Che razza di epicureo sarebbe egli stato altrimenti? Come spiegare in tal caso l'elevatissimo tono didattico e la commovente, profonda passione, con cui predica all'umanità misera ed infelice i sicuri rimedi di salvezza, che offre la sua filosofia? [1] Lucrezio per noi non

---

[1] Cfr. anche R. Martini: « La religione di Lucrezio », Sif. VII, 1954.

è solo un discepolo di Epicuro, ma anche un autentico maestro di filosofia epicurea, così come Paolo, un secolo dopo, sarà non solo un discepolo del Cristo, ma anche e soprattutto un maestro di dottrina cristiana. E come Origene, come Pelagio, come Tertullano, che pure erano sinceramente convinti della dottrina di Gesù di Nazareth, non rispettarono nella loro personale speculazione filosofica qualche punto anche fondamentale della dottrina del loro Divin Maestro, così Lucrezio nella sua personale speculazione filosofica non ha rispettato sempre, perfino in qualche punto fondamentale, la dottrina del suo Divin Epicuro. Che sia dunque da persone in buona fede ritenere, nonostante le non scarse testimonianze che lo vietano, che Lucrezio abbia esposto, senza alcuna sua personale speculazione filosofica e colla massima esattezza, il pensiero originale di Epicuro, noi saremmo quasi tentati a non credere. È ammissibile per noi (il Giussani lo esclude recisamente!) che egli sua sponte abbia potuto polemizzare con Anassagora o con Empedocle o con Eraclito, anche se non avesse trovato in Epicuro il modello da cui desumere o tradurre.

L'Ernout, il Robin, il Bignone, il Giussani, ed attualmente il Traglia, sono stati uomini di rara competenza negli studi lucreziani e i più seri studiosi di Epicuro: questo è soprattutto il motivo per cui nel corso del nostro lavoro più di una volta ci siamo meravigliati del fatto che, in sostanza, essi credono che a Lucrezio non si possa riconoscere alcuna personale speculazione filosofica, di cui invece, secondo noi, prova luminosa è proprio la sua concezione del progresso dell'uomo [1].

---

[1] Cfr. anche A. Traglia, o. c. pp. 148-152.

Capitolo XII

L'ORIGINALITÀ LUCREZIANA DELLA CONCEZIONE DEL PROGRESSO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA CLASSICA

Abbiamo omesso a bella posta di trattare, nel corso delle nostre discussioni, dell'origine delle arti e dei mestieri, di cui Lucrezio tratta nei vv. 1239-1455 del suo V lib., perchè questa parte sconfina dal suo programma. Suo scopo infatti non è già quello di darci la primitiva storia del mondo e dell'umanità, per l'interesse storico o scientifico che può avere la cosa in se stessa; ma egli mira soltanto a distruggere il pregiudizio di un divino intervento provvidenziale nelle cose di questo mondo; epperò (quando egli ha mostrato la maniera in tutto naturale e meccanica con cui il mondo si è fatto, e l'origine del pari naturale degli esseri viventi e in particolare dell'uomo, e l'origine affatto naturale e utilitaria della convivenza sociale, civile, del linguaggio, della religione, dei primissimi provvedimenti, onde la vita umana s'è fatta più sicura e meno aspra; sì che per spiegarsi tutto ciò non si ha più bisogno di supporre nè un'azione sovrumana intelligente e deliberante a priori, chè con l'esistenza delle leggi eterne nella loro idealità, il suo assunto

era compiuto) non par che ci fosse alcun bisogno di spiegare ancora come quei primi provvedimenti si perfezionassero e moltiplicassero, come venissero in uso le armi di ferro e l'arte del tessere e simili. Ciò nonostante questa aggiunta, nei limiti della mentalità del nostro filosofo, non è superflua, poichè la religione sta in ciò che la mitologia e le volgari credenze solevano ricondurre anche queste singole arti a divina invenzione e rivelazione, ad Atena, Apollo, Demeter, Ermete, Efesto, ecc... Originalità dunque anche in questa parte del V lib. del « De Rerum Natura », Epicuro nulla di simile avendo mai immaginato. Se Lucrezio non è d'accordo col maestro in merito al culto da prestarsi alle divinità nè colla fede essenzialmente epicurea, che ammetteva essere cosa giusta e buona rendere onore agli dei, come riconoscimento della loro eccellenza, è evidente che egli avrà scritto questi versi 1239-1455 del suo V lib. con quella stessa originalità con cui si allontana dalla tradizione religiosa, di cui sopra, non affatto proscritta dall'etica epicurea. Il Giussani, come al solito, suppone che l'aggiunta fatta da Lucrezio in questi versi « non è arbitraria, ed è fatta sull'esempio di Epicuro e della scuola » e a conferma della sua opinione adduce (p. 158) che « la serie: foglie, pelli, vestis nexilis, vestis textilis " *doveva* " essere dell'insegnamento tradizionale nella scuola epicurea; chè poco su poco giù, la troviamo in Diogene di Enoanda (Rhein. Mus. 1892, p. 440) ». Obbiettiamo che, se osserviamo il testo di Diogene, troveremmo che, mentre in Lucrezio sono quattro stadi, in Diogene sono cinque, come il Giussani stesso dimostra, e che Diogene di Enoanda è vero che nella raccolta del William (Diogenis Oenoandensis Fragmenta, Leipzig, 1907) nel suo « De Natura Rerum Liber » (Fr. 1-14) fa un'esposizione

sull'origine degli uomini e sull'origine dell'uso del vestire, del linguaggio e della scrittura (Fr. 10, 11), ma è altresì vero che egli è vissuto nella seconda metà del II secolo dell'era volgare come dimostrano considerazioni d'indole epigrafica e linguistica in merito alla sua iscrizione scoperta nel 1884 da due studiosi francesi, Holleaux e Paris. Dunque egli è vissuto due secoli dopo Lucrezio. Pertanto, se si tenesse conto del fatto che:

I) nel suo γνομολόγιον erano contenuti detti non solo di Epicuro, ma anche dei suoi compagni di fede, particolarmente di Metrodoro;

II) che egli non si reputava affatto un filosofo originale, così come già aveva dichiarato Filodemo di Gadara nel I sec. a. C., si dovrebbe concludere che, siccome Lucrezio è stato l'unico fiilosofo classico, che si è occupato nel suo poema dell'idea del progresso dell'uomo, e siccome non è possibile ammettere che questo suo poema, di cui tutti gli epicurei seriori erano giustamente superbi, non sia stato conosciuto da un uomo di fede epicurea così ardente come quella che aveva (Cfr. Fr. 2 e 62) Diogene di Enoanda, questi non ha potuto non desumere l'essenza del « De Natura Rerum Liber » (Fr. 1-14) proprio dal « De Rerum Natura » di Lucrezio. Che Lucrezio nella seconda metà del I secolo avanti Cristo e almeno nei primi due secoli a. C. non sia stato l'autore preferito dopo Epicuro e non sia stato sommamente ammirato ed esaltato da tutti gli epicurei seriori dell'era volgare, è un grave errore voler pretendere, se soprattutto poi si tenesse presente che un uomo di una vita così mondana, quale quella vissuta da Ovidio, sia stato, sebbene in nome dell'arte e della poesia soltanto, colui che negli « Amores » (1, 15, 23) esaltò la sua

fama augurandogli l'eternità. Filodemo di Gadara, abbiamo detto, come poi Diogene di Enoanda, non pretende di essere un filosofo originale, perchè Epicuro era un Salvatore e le sue parole erano ispirate tutte quante, una ad una. Le controversie nella cerchia della scuola, di cui Filodemo ci ha serbato il ricordo, erano tali in quanto in esse si discuteva che cosa Epicuro o Metrodoro o uno degli altri maestri avesse detto o inteso dire. Ma non era Lucrezio, come, attraverso le discussioni da noi fatte in questo nostro studio, abbiamo dimostrato con la massima evidenza, non era Lucrezio un autentico e dottissimo maestro della filosofia epicurea, sia pur nei limiti della sua lirica esaltazione della divina figura di Epicuro?

Se dunque gli epicurei di Rodi, Roma, Cos e Atene si bisticciavano tra loro (Rhet., 1, 89; Suppl., 44), l'era solo perchè intendevano interpretare con la massima esattezza che loro fosse stata possibile il pensiero di Epicuro o di Metrodoro o di uno degli altri maestri di filosofia epicurea, tra cui eccelleva senza dubbio soprattutto Lucrezio, tanto più poi che questi è contemporaneo di Filodemo e Cicerone (in Pisonem, XXVIII, XXIX) era amico di costui come pure di Lucrezio (Cfr. S. Gerolamo ad Eusebio VII, I: ediz. Helm. p. 149). I bisticci e le discussioni avvenivano tra loro, mentre dei messi facevano la spola fra Atene e le province, per ricevere e dare l'interpretazione ufficiale.

Filodemo si duole che coloro che partecipano alle discussioni non si prendono neppure briga di riscontrare le loro citazioni. Essi dicono: « Epicuro scrisse così » e non sanno dire dove. Qualche volta anche citano a sproposito. In questi termini Filodemo discute col « carissimo Bromio », suo scolaro e compagno.

Ma Lucrezio fu sempre del circolo di Filodemo? E

dopo che Filodemo morì, i suoi scolari non continuarono forse (è più che verosimile almeno!) a disputare e discutere, non dico sul pensiero di Filodemo, che, come abbiam visto, non si vantava affatto originale, ma, se non altro, su Lucrezio, il cui poema allora allora pubblicato (Cfr. S. Gerolamo 1. c.) aveva suscitato, anche all'infuori della cerchia epicurea, meraviglia, elogi ed applausi?

Cicerone (ad Q. fr. 9 [11]) è autorevole testimonianza in merito e, crediamo, nessuno vorrà impugnarla. Ma se Lucrezio con la massima verosimiglianza fu elogiato ed ammiratissimo, oltre che tra estranei alla setta epicurea, soprattutto tra i veri epicurei verso la fine della prima metà del I sec. a. C., non è forse quasi certissimo che lo stesso sia accaduto, almeno nei limiti della setta e della diffusione della dottrina epicurea, anche nel I e nel II sec. d. C. sia nel mondo latino sia nel mondo greco? Diogene di Enoanda dunque, non avendo Epicuro trattato del progresso dell'uomo, deve, con la massima probabilità, a Lucrezio i suoi frammenti 10 e 11 facenti parte del suo « De Natura Rerum Liber ». Resta così confutato quanto il nostro Giussani ha finora creduto in merito.

Ma perchè mai Lucrezio ha una sua personale concezione filosofica del progresso dell'uomo? Perchè mai un'identica concezione non ha avuto nè l'avrebbe potuto elaborare Epicuro?

Per Lucrezio Epicuro in persona è la personificazione del progresso, perchè colla sua filosofia, liberando l'umanità dal terrore della superstizione e della morte, ha realizzato il più importante miglioramento, perchè gli uomini vivano una vita felice e beata. Egli ha fatto passare la vita umana dalle tenebre dell'ignoranza alla luce della sapienza, sorgente di pace e di felicità:

« ..... quique per artem
fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris
in tam tranquillo et tam clara luce locavit »

(v. 10)

Non si può affatto paragonare l'azione benefica della filosofia di Epicuro con le celebri imprese di Ercole o le scoperte degli altri uomini (Cfr. V, 14-28). Egli ha segnato un progresso per l'esistenza umana, quando lo spirito dell'uomo è pessato dalla superstizione alla luce della conoscenza, mostrando al genere umano, che cosa sia veramente la natura:

« Humana ante oculos cum vita iaceret, ecc. ».

(I, 62 sgg.)

Egli ha saputo realizzare questo progresso dell'umanità, quando la vera filosofia, che è la sua, avrà preso il posto della superstizione (cfr. V. 1181 sgg., cfr. Lange, Histoire du matérialisme, t. I. p. 115). Nonostante però il suo entusiasmo per colui che l'umanità dovrebbe onorare come un dio per la salvezza che egli ad essa ha apportato, Lucrezio lascia tuttavia credere che il tempo passato era migliore della sua età contemporanea, poichè secondo lui, le cose allora venivano facilmente procacciate dagli uomini: II, 1157-1174:

« Praeterea nitidas fruges vinetaque laeta
sponte sua primum mortalibus ipsa (tellus) creavit,
ipsa dedit dulces fetus et pabula laeta;
quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore...

. . . .

Iamque caput quassans grandis suspirat arator
crebrius, in cassum manuum cecidisse labores,
et cum tempora temporibus praesentia confert
praeteritis, laudat fortuna saepe parentis... »;

perchè allora questi avevano gusti più semplici e più facili, quando sapevano accontentarsi di poco, (V. 935:

> « Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat
> sponte sua, satis id placabat pectora donum »)

quando i viaggi sul mare, la guerra e il lusso non facevano affatto, come oggi, vittime più numerose (V, 988-1010).

La legge generale dell'esistenza Lucrezio, sia pur nei limiti della dottrina del suo maestro, riconosce nella legge del cambiamento. Niente resta simile a ciò che era da principio; un essere sparisce per far posto ad un altro; ciò che era altre volte oggi non è più possibile; ciò che non è mai esistito sarà realizzato: V, 828-836:

> « Sic igitur mundi naturam totius aetas
> mutat et ex alio terram status excipit alter
> nec manet ulla sui similis res: omnia migrant
> omnia commutat natura et vertere cogit.
> Namque aliud putrescit et aevo debile languet,
> porro aliud clarescit et e contemptibus exit.
> Sic igitur mundi naturam totius aetas
> mutat et ex alio terram status excipit alter;
> quod potuit nequit, ut possit non tulit ante ».

In realtà Lucrezio, sapendo che per capire fatti differentissimi tra loro necessita ammettere tra essi una serie infinita di stadi intermedi, che li avvicina (cfr. I, 310 sgg.), aveva ciò che gli era necessario, per fare la storia dell'umanità e per descriverne i mutamenti attraverso il travaglio dei secoli: l'evoluzione storica della civiltà umana lo conquide!

Il mondo da principio non era che una massa informe; più tardi le sue parti si divisero, la terra si separò

dal cielo; allo stesso modo le acque del mare, e il fuoco si separò dall'etere (cfr. V, 432 sgg.). In origine la stirpe umana era più forte e più robusta; ma aveva una vita simile a quella delle bestie selvagge (V, 925-936). Gli uomini non conoscevano affatto l'uso del fuoco nè quello delle pelli delle bestie per vestirsi. Nudi di tutto, vivevano nelle foreste o per le lande selvagge della natura vergine, nè avevano ancora l'idea di un bene comune nè la loro vita era regolata da costumi o da leggi o da quelle che poi furono le cosiddette convenienze sociali (V, 959 sgg.). Ma ben presto l'umanità uscì da questo stato di brutale esistenza. Per mezzo degli uomini forniti di maggiore ingegno e di capacità intellettuali più elevate il genere umano incominciò allora a compiere i progressi che caratterizzano la sua storia (V, 1107).

Da principio si cominciò la costruzione delle case, poi, la scoperta del fuoco permise la cottura degli alimenti e rese possibile un nuovo genere di vita. Ci fu man mano l'istituzione della famiglia; alle unioni sessuali successero le caste gioie della vita coniugale e in tal modo gli uomini divennero più buoni e miti. Essi inoltre ritrovarono più conveniente il rispetto reciproco e l'istituzione di leggi che garantissero sicure condizioni di esistenza (V, 1143-1160). Nel contempo il bisogno naturale creò il linguaggio e così gli uomini incominciarono ad esprimere ed a rendere comunicabili le loro idee.

Tanto per concludere, crediamo che Lucrezio sia stato spinto ed ispirato alla sua concezione del progresso, dai seguenti motivi del tutto personali ed originali:

I) ammirazione entusiastica per Epicuro, che con la sua filosofia è stato il sommo e supremo benefattore dell'umanità;

II) l'entusiasmo con cui egli scrive il suo poema: egli si considera un apostolo inviato per la salvezza suprema di tutto il genere umano da essere redento dal terrore della superstizione e della morte. Progresso dunque da una vita infelice e misera ad una vita felice e beata, realizzabile con la diffusione pratica della sua filosofia e della sua poesia;

III) la successione delle generazioni. Gli esseri vecchi devono cedere il posto agli esseri nuovi: dalla morte nasce la vita e dalla vita la morte;

IV) il tempo, che è indispensabile al mutamento delle cose e quindi a qualsiasi specie di progresso: I, 462:

> « Nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
> semotum ab rerum motu placidaque quiete »,

V) il lavoro dell'uomo. Benchè le scoperte siano dovute talvolta al genio inventivo degli individui (cfr. Lange, Histoire du matérialisme, t. I, p. 145), tuttavia spessissimo ci fu bisogno di numerosi tentativi, del lavoro continuo per rendere migliore ciò che prima era mediocre;

VI) il bisogno. L'« usus » (V, 1450) è stato sempre l'agente principale del progresso umano. Così è stato solo il bisogno, che spinse gli uomini primitivi a dare nomi alle cose ed a creare il linguaggio;

VII) l'esperienza. Questa procede a poco a poco, perchè necessita spesso che i fatti siano rivelati dalla

stessa natura; così lo spirito umano non si deve scoraggiare (V, 1452: « Impigra experientia mentis »);

VIII) la ragione. Questa aiuta l'esperienza, scopre ciò che forse non potrebbe dare la sola esperienza, così che tra loro non esiste contrasto, poichè s'integrano a vicenda.

Tutto sommato, la successione delle generazioni, il tempo, il lavoro umano, il bisogno, l'esperienza, la ragione sono le condizioni indispensabili perchè si possa realizzare il progresso dell'umanità.

Come si vede, Epicuro, da parecchi punti di vista, tenendo noi conto dei motivi fondamentali dianzi elencati, che hanno dato ispirazione a Lucrezio per la sua concezione del progresso, non avrebbe potuto mai darci una concezione del genere, quale la lucreziana.

Ma Lucrezio forse è stato indotto a compiere una personale speculazione filosofica sull'umano progresso da certi insufficienti tentativi fatti dai filosofi presocratici, da cui avrà potuto prendere probabilmente una certa ispirazione ad approfondire le sue riflessioni: contrapponiamo che nessun filosofo, nè presocratico nè postsocratico, è stato mai capace di abbozzare una qualsiasi concezione del progresso umano. Infatti l'antichità classica ha concepita la storia in più modi, tanto come una decadenza tanto come un progresso, tanto come un ciclo. La storia concepita come decadenza è d'ispirazione mitica o esiodea. Esiodo tuttavia, malgrado le sue affermazioni pessimistiche, ha fiducia nell'umanità (Opere e Giorni vv. 225-237).

Una certa idea del progresso umano è possibile trovare nel mito di Prometeo, motivo dell'omonima trilogia di Eschilo. Giustamente il Carrau (Cfr. La philosophie

de l'histoire et la loi du progrès, Revue des Deux Mondes, octobre 1875), per definire questa trilogia dice: « l'idée du progrès circule à travers ce drame magnifique ». Lo stesso nome dell'eroe si riferisce ad un avvenimento importante nella storia dell'evoluzione della società umana: la scoperta del fuoco, con la quale cominciò una vita nuova per gli uomini, capaci d'allora di dominare la natura. Il fuoco è il maestro che insegnerà tutte le arti e, per mezzo di questa scoperta, l'uomo riporterà una vittoria sul cielo e potrà imitare gli dei nella loro vita beata e felice. Prometeo è stato dunque nella civiltà classica il benefattore di tutta la razza umana: egli è stato l'iniziatore di ogni umano progresso. E un'eco della sua leggenda noi troviamo nelle Supplici di Euripide: qui il poeta parla di un dio che ha trasformato la vita umana, differenziandola dalla vita delle bestie. In questa tragedia il poeta fa chiaramente una professione di fede nel progresso dell'umana civiltà e si oppone a coloro che affermano che anche con la civiltà i travagli superano le poche ore di felicità (cfr. vv. 196-218).

Il mito di Prometeo ad ogni modo non ci permette di vedere un'idea chiara del progresso in opposizione alla concezione della decadenza esposta dalla filosofia esiodea. Lucrezio dunque non avrebbe potuto affatto ispirarsi ad essa.

I primi presocratici non fecero oggetto del loro studio le istituzioni sociali e così in genere non si occuparono affatto dell'argomento.

Anassimandro non parla del progresso che dal punto di vista delle forme animali che sorgono le une dalle altre: l'uomo, per es., sorse dal pesce. Egli inoltre, sebbene ammetta la pluralità dei mondi, non ne afferma tuttavia la simultaneità, ma piuttosto, secondo lui, un mondo

nasce dall'altro (cfr. Simplicius, Phys., 257 v.). In sostanza altrettanto sostiene l'idea di Eraclito, che dalla sua filosofia del divenire deduce che dalla distruzione universale sorgerà un nuovo mondo e così di seguito attraverso il travaglio dei secoli senza soluzione di continuità (cfr. Aristotele, De Coelo, I, 10; 279b, 12) cfr. Diog. Laert., IX, 8.

Empedocle forse è più preciso; egli non si contentava di insegnare il movimento continuo dei fenomeni (il che ci ricorda le dottrine di Eraclito. cfr. Renouvier, Manuel de Philosophie ancienne, t. I, p. 167) sotto l'influenza dell'amore e dell'odio. Alla fine delle sue dottrine fisiche, affermava inoltre che esistette un'età dell'oro, durante la quale soltanto Venere era regina (cfr. Fragm., Philos. Graecor. Ed. Mullach, vv. 417 sgg.). Allora tutto veniva donato in abbondanza da madre natura (cfr. v. 433). Ma l'anima entrò nel soggiorno dei contrari e della guerra, nella regione della morte: tuttavia verrà un giorno, in cui gli uomini pietosi ritorneranno presso gli dei, dove le loro anime diventeranno esse stesse degli dei. Ecco perchè, per Empedocle, oltre una teoria della decadenza, ha luogo la concezione di un avvenire di felicità riservata per l'umanità.

Durante la stessa epoca un discepolo di Pitagora, Ocello Lucano, nel suo Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, osserva che tutto ciò che appartiene a questo mondo è mobile e mutevole. Le società nascono, crescono e muoiono come gli uomini, per essere rimpiazzate, sostituite da altre generazioni di società, come siamo noi, e noi altri saremo sostituiti da altre generazioni di uomini.

Infine un altro filosofo, i cui principi sono del tutto opposti all'idea del progresso, ebbe quasi il presentimento di visioni ingegnose che saranno più tardi esposte

da un filosofo di una scuola del tutto differente dalla sua. Sebbene affermi l'unità dell'essere, dappertutto sempre uguale, identico a se stesso, senza mutamento, egli ha bisogno di spiegare le apparenze. In due vv. a noi pervenuti, Senofane dice che gli uomini hanno progressivamente fatto delle scoperte mediante la loro intelligenza, realizzato una miglioria nella vita civile e sociale a causa del tempo e delle loro ricerche, poichè gli dei non ci hanno dato e mostrano tutto in una volta (cfr. Stobeo, Eclog., I, 224:

> «οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ παρέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον».

Più tardi troveremo lo sviluppo di questa affermazione isolata del vecchio eleatico. Ad ogni modo, non crediamo che possa essere oggetto di meraviglia l'averla trovata presso di lui; Senofane infatti era un sapiente, viaggiava molto, acquistando così vaste conoscenze, studiò la geologia; e se condannò, come ognuno sa, la teologia tradizionale della mitologia greca, l'è perchè in essa trovò un insufficiente fondamento scientifico.

Col tempo lo spirito critico dei Greci si sviluppa; acquista conoscenze geografiche ed etnografiche. Il loro pensiero subisce l'influenza dei sapienti, soprattutto dei medici, che incitavano gli spiriti ad un'osservazione attenta dei fatti. Dall'altra parte i medici pensavano che una visione generale dei fenomeni universali fosse loro necessaria per progredire nella scienza. I filosofi d'altra parte si pongono il problema dell'origine della società e cercano di spiegarsi come essa sia costituita. Così Protagora nella sua opera perduta sullo stato primitivo della razza umana, con tendenza ad un certo relativismo, che gli proveniva da Eraclito, dava una spiegazione natura-

listica della società: secondo lui, l'arte, la saggezza, la virtù contribuiscono a perfezionare la vita ed a governare gli stati. Ma una teoria comune nella società dei sofisti era quella tutta sperimentale del contrasto tra natura e legge. Per Gorgia l'ordine di natura è che i forti siano maestri e che i deboli siano gli oppressi. Le leggi sono le catene create dai deboli, che i forti devono rompere a dispetto di coloro che l'hanno proclamate, perchè esse non sono altro che delle stupide convenzioni. Si era altresì condotti ad affermare il dominio necessario delle forze materiali, poichè Callicle trova testimonianze di ciò nell'esempio degli animali. Nello stesso tempo dei sofisti, Antistene e la sua scuola pongono i medesimi problemi. Discepolo di Gorgia, di Prodico di Ceo, d'Ippia d'Elide, egli aveva scritto dei libri sulla legge e sullo stato, sulla libertà e sulla schiavitù. Vivendo in un'epoca di progredita civiltà, vedendo attorno a sè la vita del piacere e la depravazione dei costumi, egli reagisce contro questo stato di cose, data la sua infima origine, disprezza tutte le ricchezze prodotte dalla civilizzazione e vede in esse una semplice illusione. La civiltà per lui produce la decadenza dell'umanità e l'unico rimedio ai mali, da essa causati, consiste nel vivere secondo natura: questa è la virtù e su di essa si deve modellare la vita, non sulle leggi, che sono stupida istituzione degli uomini. Il mondo animale deve fornire gli esempi ed i modelli per una perfetta vita umana, la civiltà è un male, Prometeo non è affatto un benefattore dell'umanità: ecco perchè Giove l'ha punito e non già per causa di gelosia o di odio contro gli uomini. Prometeo, dando agli uomini il fuoco, ha causato lo sviluppo della civiltà e con essa ha dato origine ai germi della lussuria e della corruzione.

Nonostante alcune divergenze, le idee ciniche di

Antistene si avvicinano a quelle dei sofisti, i quali predicavano, sebbene in un altro senso, il ritorno all'età primitiva dell'umanità.

Le manifestazioni del pensiero politico e sociale dei filosofi in questione troveranno un violento avversario in Platone, come pure saranno osteggiate dagli Stoici: ma sia dell'uno che degli altri non crediamo nè opportuno nè necessario occuparci, soprattutto perchè non interessano affatto all'intelligenza della lucreziana originalità dell'idea del progresso.

CONCLUSIONE

Lucrezio, come abbiamo dimostrato, a nessuno, neppure ai filosofi presocratici e postsocratici, deve la sua concezione. Bramoso di rendere felice e beata l'esistenza del genere umano, predicando la sua religione epicuera, non ha saputo non indicare nella persona di Epicuro il simbolo della salvezza, della felicità, della serenità, della tranquillità, di un'era novella di prosperità e di benessere per tutta l'umanità presente o futura, libera o schiava, debole o potente, povera o ricca. Epicuro è il vero dio (1), poichè nel suo nome l'umanità tutta potrà progredire dall'infelicità alla felicità, dalle tenebre della superstizione alla luce della scienza. Quale è l'essenza del « De Rerum Natura »? È un inno alla vita, una maledizione alla morte, un'invettiva contro la superstizione, l'ignoranza, il timore ed il terrore degli dei. In Lucrezio tutta la filosofia epicurea diventa vita e passione: da Venere, che, riuscendo a domare con l'amplesso d'amore il feroce Marte, simbolo della morte e del regresso, assurge all'aureola della luminosa bellezza della generazione incessante degli esseri dell'universo, al movimento vertiginoso degli atomi, do-

(1) Cfr. R. Martini: « La religione di Lucrezio », Gif. VII, 1954, pp 142-158.

vunque è forza, vita, luce, splendore: il progresso, l'incivilimento cioè dell'umanità, dalla leggenda alla preistoria, dalla preistoria alla storia, dalla storia alla realtà contemporanea! L'umanità tutta, nell'esaltazione lirica del poeta, segue il suo nuovo dio, il vero salvatore: Epicuro! L'umanità tutta ha trovato finalmente in lui chi l'ha salvata per sempre dalla miseria e dalla infelicità, dalla passione per le ricchezze e per la triste ambizione, dal terrore infine degli dei e della morte. Lucrezio stesso, simile ad Epicuro, diventa, nella sua lirica esaltazione, il simbolo del progresso. Leva egli il canto nel proemio del IV lib. in onore del proprio genio, che ha tentato vie ignote all'umana poesìa e ha spezzato le catene della religione e le oscure leggi della natura ha illustrato con la grazia della Muse (I, 925 sgg.). Ma quell'Epicuro, che nel secondo libro a lui era stato ispiratore del sublime inno alla scienza, fonte di felicità, e che nel III libro era diventato il rivelatore dell'universo infinito e il liberatore dell'umanità oppressa dall'ignoranza e dalla superstizione, assurge nel V libro all'aureola della gloria immortale e della divinità. L'umanità tutta sarà dovuta apparire in questa lirica esaltazione del poeta, mentre Epicuro si eleva, soffuso di luce solare, nell'alto dei cieli, in ansiosa attesa dell'avvento del regno universale della dottrina epicurea. Ed Epicuro Lucrezio torna a celebrare, simbolo del progresso, prima d'internarsi negli spettacoli cupi e tenebrosi del suo VI libro.

Avrebbe mai potuto il filosofo greco avere la stessa concezione filosofica del progresso? Dove sarebbe finita, in tal caso, la impertubabile serenità, propria dello spirito greco?

La grandezza di Roma, l'impero della sua civiltà ormai universale, la gloria delle gesta dei suoi duci, dei

suoi eroi, dei suoi soldati, tutto insomma dovè contribuire, nella coscienza romana e latina di Lucrezio, oltre la sua ardente fede di neofita nel nuovo felice regno, inaugurato dall'avvento della filosofia di Epicuro, a formare l'entità della sua concezione, che, animando tutto il poema della natura, si condensa soprattutto nei vv. 922-1455 del V lib. Tale spirito animatore, squisitamente romano e latino, c'impedisce ancora una volta di ripetere il grave errore tradizionale di scambiare per filosofia di Epicuro tutta la filosofia contenuta nel « De Rerum Natura », di pretendere in sostanza che Lucrezio non abbia fatto altro, mentre componeva il suo poema, che tenere davanti ai suoi occhi, sul suo « lectulus lucubratorius » il voluminosissimo « Περὶ φύσεως » di Epicuro e da esso desumere, anche « memoriter pronuntiati » i concetti filosofici da tradurre in poesia. Se Lucrezio non avesse fatto altro, non essendo un vero maestro di dottrina epicurea da trasformare e da approfondire a sua volta, e avesse avuto bisogno di copiare o di tradurre davvero le opere del filosofo greco, nulla sarebbe stata la sua poesia, nè avremmo mai avuto il « De Rerum Natura », che fortunatamente possediamo, ma piuttosto un poema arido, quale l'« Africa » del Petrarca. L'autore delle « Rime » è un grande poeta e la ricchezza, l'esuberanza di sentimenti della sua poesia a tutti è nota ed è da tutti profondamente sentita: eppure, quando volle attingere, traducendo da Livio, rinunziando alla libera inventività fantastica, alla libertà propria d'ogni vero artista. e, nel caso suo, propria d'ogni vero poeta (parliamo di quella libertà che è condizione indispensabile dell'arte in tutte le sue varie manifestazioni, come la musica, la scultura, la pittura, l'architettura, la lirica) fece pessima prova di sè! Il genio umano segue indubbiamente le eterne, immuta-

bili, inflessibili leggi dello spirito, sia pur attraverso l'evoluzione storica delle civiltà, orientali od occidentali che siano, asiatiche od europee, dell'estremo Oriente come del bacino occidentale del Mediterraneo, che nel travaglio dei secoli si sono susseguite. Lucrezio, se avesse rinunziato alla libera inventività fantastica del suo genio, come fece il Petrarca, sarebbe stato costretto ad ubbidire alle stesse eterne, immutabili, inflessibili leggi dello spirito: ci avrebbe dato un poema come l'« Africa »! Felicissimi certo, in questo caso, gli studiosi tradizionalisti di un Lucrezio incapace di una sua originalità filosofica, di cui a lungo ci siamo occupati; infelicissimi invece quanti sentono, gustano ed amano la vera arte e la vera poesia. Ma la cosmica grandezza dell'anima lucreziana vinse la materia sorda « al fren dell'arte », cosicchè i brani scientifici del suo poema s'alternano armonicamente coi voli equilibrati e riflessi del suo genio, proiettando l'angoscia cosmica della sua coscienza nell'immensità dello stesso universo, dando ad esso vita e moto nel tempo e nello spazio. Laonde l'epicurea filosofia della natura la sua arte miracolosamente trasforma nel contempo in filosofia e poesia e, ove che sia, acquista vita e passione; questa la filosofia di Lucrezio, di gran lunga differente da quella di Epicuro: differente nel tono e nel colore, nella vita e nella passione, nell'eternità e nell'attimo fuggente!

Che senso ha dunque pretendere di sostenere che la concezione del progresso non sia affatto caratteristica dell'originalità filosofica di Lucrezio, ma di Epicuro? Che valore può avere per la non originalità di Lucrezio, se un sol passo di Epicuro trovi o meno identità di parole o di pensiero nel V libro del « De Rerum Natura »? Forse che non è lecito al poeta latino, senza perdere la sua originalità, ripetere concetti una volta già

espressi da altri, così come a Terenzio nelle critiche del «malivolus poeta» Luscio Lanuvino? E non ha detto (cfr. pag. 74 Studi Lucreziani), per rivendicare l'originalità di Epicuro contro l'accusa fattagli di aver saccheggiato Democrito, non ha detto lo stesso Giussani (cfr. p. 74, Studi Lucreziani): «Quasi che l'originalità consista nel non far tesoro delle verità acquisite! »? Noi, come già a suo tempo Terenzio, per difendere con ulteriori prove l'originalità lucreziana, non crediamo inopportuno ripetere quelle stesse ragioni, che Terenzio addusse a difesa della sua opera (Eun. prol. 37-43):

> « Nullum est iam dictum, quod non dictum sit prius.
> Qua re aequum est vos cognoscere et ignoscere,
> quae veteres factitarunt si faciunt novi ».

E per tenerne conto, nell'esatta valutazione che merita, riportiamo anche il secondo argomento, con cui Terenzio difese se stesso (Andr. prol. 18-21):

> « Qui quom hunc accusant, Naevium, Plautum,
> [Ennium
> accusant, quos hic noster auctores habet,
> quorum aemulari exoptat neglegentiam ».

Questo avevamo noi da dire a conclusione del nostro esame delle fonti disponibili e speriamo di averlo dimostrato con prove e documenti di non lieve momento, mentre ci auguriamo di non aver compiuto fatica nè vana nè inutile, perchè gli studiosi, in avvenire, si inducano a percorrere, nelle loro ricerche, la strada da noi indicata.

ERRATA CORRIGE

a p. 17 leggi:

del testo lucreziano; noi però siamo convinti...

INDICE